ت. أ. ساخاروفا

من فلسفة الوجود إلى البنيوية

(دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية)

ترجمة وتقديم: د. أحمد برقاوي

دار دمشق

تأليف: ت. أ. ساخاروفا

من فلسفة الوجود إلى البنيوية

ترجمة وتقديم: د. أحمد برقاوي

دار دمشق

طبعة أولى ١٩٨٤

طبع في لبنان ـ دار المسيرة

دمشق : شارع بور سعيد هاتف ٢١١٠٤٨
دار دمشق :
بيروت : الحمراء ـ شارع المقدسي ـ
بناية يونس ـ ص.ب ١٤٥٢٩٩

تقديم

الفلسفةحوار ، تشتد لهجته اذ يشتد الصراع بين البشر ، ويخبو ضجيجه اذ يغفو هذا الصراع . اجل تنام السماء بنوم الارض ، وتتراجع الافكار بتراجع التوتر . بكلمة واحدة ، حياة الفلسفية وازدهارها رهن بازدهار التاريخ وعلو صراخ مخاضه . ومهما سبقت الفلسفة تاريخ البشر فانها ، لا محالة ، عائدة اليه لتتزود منه ، وتغني حيـاتها .

اذا المواجهة الفلسفية ليست عبث جمهور من المثقفين — الفلاسفة ، انها توتر جدي بين فئات ، طبقات ينفي بعضها البعض أو يحاول . لا من أجل الحقيقة فقط وانما من أجل السلطة . ولم يكن البحث عن الحقيقة — العلم — في يوم من الايام — بريئا من الايديولوجيا . الفلسفة بهذا المعنى لاتنفصل عن السياسة مهما ارتدت لبوس الاكاديمية الناصع . وهي لهذا ، فاعلة مهما كان اتجاه الفعل ، فاعلة ، على الرغم من تأخر نضج ثمارها .

الفلسفة حوار ، لكنه حوار في التاريخ ، بمعنى آخر تاريخ الفلسفة تاريخ حوار . كل لحظة من لحظاته مرتبطة باللحظات السابقة عليه . وفهم هذه اللحظة غير ممكن بمعزل عن تاريخها . فالجزء مرتبط بالكل ، والكل ثمرة هذه الاجزاء .

الفلسفة حوار ، لكنه ليس حوارا وديا ، بل حوارا نافيا ، انه البحث عن النقيض . ألم تكن الكانتيه نقيضا لعقلانية القرن السادس والسابع عشر وحسية هيوم وكونديال وبركلي .

أو لم تعتبر الهيغلية نقيض الفلسفة الكانتية اللاادرية ، في حدود معينة ،

أولم تظهر الماركسية فلسفة مادية ــ ديالكتيكية بوصفها النقيض لمثالية هيغل.

وهكذا سيستمر هذا الديالكتيك ــ هذا النفي ما استمر وجود الفكر بعامة .

ولكن الفلسفة ليس لها القدرة على حل التناقضات الواقعية ، باستطاعتها حله على مستوى الفكر ، أما حله الحقيقي فمهمة البشر الاحياء . الفلسفة تؤجحه او تخفيه ، تظهره او تزيفه ، تتبناه او ترفضه ، فدورها ليس واحدا ــ متشابها ، فالتاريخ يشهد على أن هناك ــ وفي كل مرحلة ــ فلسفة تبرير وفلسفة تغيير . ترى وهل تتحول فلسفة التغيير هذه الى فلسفة تبرير ؟ الجواب ، نعم . نعم اذ يسبقها التاريخ ويخلفها وراءه ، اذ تتحصن بدرع الديماغوجية ، اذ تغترب . ولكن تحولها هذا ، لايعني الا خلق فلسفة جديدة تحفر مجراها ببطء .

الفلسفة حوار ، لكنه ليس حوارا بين الفلاسفة فقط ، انه حوار بين الشعوب ايضا . انها ــ اي الفلسفة ليست منعزلة عن عالميتها ، لكن الشعوب انما تطبع الفلسفة بطابع تقاليدها الثقافية . نعود لنؤكد أن كل فلسفة مهما تضمنت سمات قومية فانها حاوية في ذاتها على كل ثراء الابداع الفلسفي العالمي . ومن هنا فان فهم ديالكتيك العالمي والقومي في بنية أي تيار فلسفي، يجب أن يعامل بوصفه مبدأ منهجيا هاما وضروريا .

ولما كانت الفلسفة ــ في جانب من جوانبها ــ حوارا بين الشعوب ، فانها تملك خصوصية الانتقال ، فالافكار والنظريات . كما يقول أدوارد سعيد ــ تنتقل من شخصا الى شخص ، من موقف الى موقف ومن حقبة الى أخرى . وعادة ماتتغذى الحياة الفكرية على يد دورة الافكار هذه ، وتستمد منها اسباب الحياة والبقاء . وسواء اتخذت حركة انتقال الافكار والنظريات ــ من مكان الى آخر ــ صيغة التأثير المعترف به ، أم التأثير اللاواعي ، وشكل الاقتباس الخلاق ، أم صورة الانتحال والاستيلاء بالجملة ، فانها تبقى حقيقة

من حقائق الحياة ، تؤلف شرطا يؤدي توفره الى قيام النشاط الفكري .
ولان الفلسفة حوار ترجمنا هذا الكتاب .

والكتاب ليس تأريخا للفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، وانما دراسة نقدية لأهم الاتجاهات هذه الفلسفة . بدءا من الوجودية مرورا بالتومائية وفلسفة الروح والتاميردية ، وانتهاء بفلسفة باشلار والبنيوية وهو اذ يبحث في الافكار — الرئيسية لمثل اتجاه من هذه الاتجاهات فانه يعرض النقيض لها — الماركسية .

ولهذا سيجد القارىء العربية نفسه — ربما لاول مرة — امام دراسة ماركسية نقدية للفلسفة الفرنسية المعاصرة . هذه الفلسفة التي تعتبر منبعا هاما من منابع الفلسفة العربية المعاصرة . فمن منا بقادر على فهم شخصانية الحبابي بمعزل عن شخصانية مونيه ، وتومائية يوسف كرم من التومائية الفرنسية الجديدة ، وجوانية عثمان امين عن الفلسفة الروحية الفرنسية ، ووجودية زكريا ابراهيم من الوجودية بشكل علم والوجودية الفرنسية بشكل خاص .

ومن هنا يغدو النقد الذي توجهه كاتبة هذا الكتاب — ت.أ. — ساخاروفا الى التيارات الفلسفية آنفة الذكر نقدا لاتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة . دون أن يعني ذلك انا يجب أن نعفي أنفسنا من دراسات مستقلة خاصة تتناول تيارات الفلسفة العربية المعاصرة المتأثرة في حدود كبيرة بالفلسفة الفرنسية .

لهذا فالكتاب — في حدود معينة — انما يتعلق بواقعنا الفلسفي الراهن.

تبقى لنا كلمة حول الترجمة . نعترف للقارىء انا ترجمنا الكتاب بتصرف وأحيانا بتصرف شديد . دون أن نخرج عن روح النص . لقد اهملنا كثيرا من الجوانب السياسية المحضة والاستشهادات التي لاتجد موقعا لها في

ذات القارىء العربي . وغيرنا أحيانا في صياغة بعض الجمل التي كتبت اصلا للقارىء السوفييتي .

وأخيرا نرجو أن نكون قدمنا عملا خليقا بالقراءة لجميع المهتمين ليس بالفلسفة فقط بل لاولئك الذين يشتغلون بالصراع الفكري في عالمنا المعاصر .

دمشق ١٥/ ١٢ / ١٩٨٣

الدكتور احمد برقاوي

المقدمة

تعتبر العشريات حتى الاربعينات من هذا القرن أهم مرحلة من مراحل نشأة الفلسفة الفرنسية المعاصرة . أي مرحلة مابين الحربين العالميتين . ويرتبط تطور الفكر الفلسفي في تلك الحقبة من الزمان باتجاهات الفلسفة المثالية السابقة ، أو كما كتب المؤرخ الفرنسي د. بارودي : ان تطور الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين جرى تحت تأثير فلاسفة أربعة : حدسية برغسون ، فلسفة العقل لدى بلونديل ، عقلانية برنشفيك النقدية واخيرا نظرية باريتو في المصادفة .

أما تأثير المذهب النقدي الكانتي ـ الذي احتفظ لنفسه بدور بارز في ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر ، واحتل موقعا هاما في الفكر الفلسفي آنذاك ـ فانه مع بداية القرن العشرين قد تراجع الى الخلف .

ان محدودية الاختبارية الكانتية وميكانيكيتها، وعدم قدرتها النظرية على تعميم مشكلات العلوم الجديدة المتطورة وبسبب طبيعة الواقع الفيزيائي ، وجوهر عملية التطور ، وطبيعة العلاقات الموضوعية السببية بين الظواهر ، والنفي العملي للفلسفة وانحلالها الى دور الخادم للعلم ، كل هذا أدى الى أزمة الفلسفة الوضعية ، والى نمو كبير للاتجاهات اللاعقلية . وعلى أنقاض الوضعية جاءت البرغسونية ، واستبدلت « فلسفة العلم » بفلسفة الحياة . لقد أعلن برغسون ـ واقفا ضد التخطيطات العارية والمفاهيم المجردة ـ أن الفلسفة الحقيقية هي الميتافيزيقا ، المتجهة نحو التقدم المباشر لمبدأ الحياة والنشاط ، أي نحو الجوهر الداخلي للوجود الحي وعلى أساس هذا الفهم للعالم بوصفه عملية ابداعية ، قامت نظرية المعرفة عند برغسون . واصبحت مقولات النشاط ، الحدس ، والحرية المحضة أساسا لهذه النظرية .

لقد أكد برغسون في وقوفه ضد المعرفة العلمية أن الجوهر الحقيقي للوجود في تنوع ظهوره ، وكيفياته يكشف عن الاحساسات اللا واضحة والحواس الغامضة في سيلانها المتغير ، في الديمومة .

ان المعطيات المباشرة وليست المفاهيم المجردة هي التي تقدم معرفة الواقع الاصيل . هذه المعطيات هي الحياة الواقعية في ثراها المتنوع . وبرغسون عمليا ظل واثقا من تقليد الفلسفة الروحية في القرن التاسع عشر ، وبخاصة فلسفة مين دي بران و رافسون ، هذه الفلسفة التي انطلقت من التفسير السيكلوجي للمعرفة ولكن اختلف عنهما في نقطة واحدة ، وهي أن وجهة نظر سابقية أصبحت مبدأ أساسيا لاتجاهه الفلسفي . ومهمة الفلسفة كما يراها برغسون تكمن في تخليص معطيات المعرفة المباشرة من كل ماهو سطحي: من سطحية روابط الفهم ، ومن الاسباب ، تلك التي تخفي و تزيف هذه المعطيات المباشرة ، وفي العودة الى الادراك الفطري والبسيط للاشياء وللحياة .

والوصول الى ذلك يعني القضاء على كل تقسيم بين الموضوع والذات ، والاتصال بالواقع المطلق . والحدس ، الخالق هو الذي يقدم لنا هذه الاحاطة للعالم من وجهة نظر برغسون . لقد كتب يقول : « عن طريق الفعل المبدع للادراك المحض ننغمس في لحظة مع الاشياء ».

وعلى الرغم من نفي برغسون لاهمية المعرفة العقلية واحتقاره لدور العقل والعلم ، فانه لم يصم آذانه عن أفكار التطور التي شاعت في ذلك الوقت . ولكن برغسون رأى في هذا الاتجاه الجديد المثمر في البيولوجيا منبعا التفسير مصادفي للتطور. وضاحدا التطور الميكانيكي عند سبنسر ، ولنظرية التطور المادية لدوران قدم برغسون افكاره الخاصة حول التطور الخالق ، المؤسس على الانفعال الحيوي .

لقد أطلق برغسون على فلسفته اسم العلم حول الحياة الواقعية . ولكنه لم يدرج الحياة في صورة من صور حركة المادة التي ظهرت في مرحلة محددة من مراحل التطور التاريخي . بل الحياة ــ كما يراها ــ ثمرة منبع صوفي مبدع ، قوة خفية لاتنضب في ابداعها وليست محدودة في تطورها . كما أنها لاتفسر عن طريق الميكانيك الفيزيائي ، أو عن طريق العقل المجرد ، فالحياة في جوهرها ــ كما يؤكد برغسون ــ نشاط وخلق ، عفوية وحرية ، انها على شاكلة تفجر القذيفة ، محررة ومسقطة طاقة جديدة ، أو على شاكلة حزمة من الشهب التي تتلألأ بنار عظيمة .

وما للمادة في هذا التطور الخالق الا دور ثانوي ، انهـا خاملة عاطلـة وليست الا حركة تغير للوثبة الحيوية ، وثمرة تحقق الفعـل الخالـق . اي ثمرة ايجابية من ثمرات الواقع . لقد كتب يقول : (وعلم الفلـك في جوهره ماهو الا صورة محرفة من صور علم النفس) .

لقد لاقت افكار برغسون في ذلك الوقت رواجا كبيرا في أوساط المثقفين وقدم له هـذا الرواج مجـد صانع فلسفة جديـدة . ولكن هـذه الضجة للبرغسونيه لم تر التحقق التاريخي . فلم تقـدم الفلسفة البرغسونيـة أي حقيقة أو مضمون جديدين . ولم يفعل برغسون سوى انه أخـذ التقليـد القديم للاتجاه الروحي ، كما ضحدت الاكتشافات الجديد للعلم كل ماقدمه حول الحدس الخالص والوثبة الحيوية . ولكن من غير الحكمة أن ننفي الاثر الكبير الذي مارسه برغسون على الفلسفة والادب والفن في عصره .

وبرغسون هو الذي قدم الى الفلسفة مفهوم الديمومه ، نافيا ماصطلح عليه في تاريخ الفلسفة رد هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهـات الفلسفية الى المثالية الموضوعية أو المثالية الذاتية . ذلـك أن صور المثاليـة ــ في فلسفة برغسون ــ تتداخل الى حد كبير . وهـذا مايسم الفلسفة البرجوازيـة في عصرنا . لقد حاول برغسون تجاوز التفرقة بين الـذات الموضوع بوصفهما قطبين متضادين ، ولكنه نظر الى هذا التجاوز نظرة مثاليـة ، مقدمـا العالم الداخلي للانسـان ، ومبـدأه المبدعه ، حدسـه ، حريته بوصفها بديهيـات أساسية في الفلسفة . ، . وبرغسون شأنه شأن الوجوديين فيما بعـد لـم يستطع أن يكشف عن الترابط الواقعي بين الذات والموضوع ، وعلاقاتهمـا الديالكتيكية ودورهما المتبادل . واضحت الحياة الواقعية والامتلاك المباشر للعالم في فلسفته أساس المعرفة الإنسانية ، ولكن هذه المعرفة ذاتهـا فهمت بوصفها حدسا بوصفها تعاطفا ليس الا . تظهر في الشيء وتندرج فيه ، وتبقى معـرفة لاعقليـة .

ولقدقدمت نظرية برغسون في التطور دفعة كبيرة من أجل البحـث الفلسفي اللاحق لمسألة التطور . وتلك الفكرة التي رآها برغسون في مبـدأ الحركـة والتغير طبعت فهمـه للتطور بطبيعة مصادفية قريبة مـن الفلسفة الرجعية المتطرفة في العصر الوسيط ومن الاتجاهات اللاعقلية اللاحقة .

ومن الواضح التناقض بين المسار الواقعـي للتطور التاريخي وبـين

أفكار برغسون السيسيولوجية ، كما أن تناوله الرجعي للمجتمع والاخلاق ، وعملية اصلاح العلم حول العالمين ـ الارض والالهي بروح أوغوسطينية ، وتقسيمه للمجتماعات على أساس طبيعتها الى مجتمع مغلق ومجتمع مفتوح المطبوع بطابع لاعقلي كل هذا يناقض معطيات العلم المعاصر .

لقد وضعت الحياة أمام الفلسفة مشاكل لم تستطع فلسفة برغسون الاجابة عليها . غير أن بعض السمات النموذجية لفلسفته اللاعقلانية ، (نفي المدخل العلمي لبحث العالم ، اللاتاريخية .) وجدت في أشكال مختلفة تطورها في الاتجاهات الفلسفية اللاحقة .

تستند الفلسفة الفرنسية المعاصرة في الغالب على « استيراد » الفلسفة من الخارج . وقبل الثلاثينات من القرن العشرين توجه الفكر الفرنسي المثالي شطر تراثه الفلسفي القومي ، وبخاصة شطر عقلانية ديكارت ووضعية كونت وحدسية برغسون . وافكار هؤلاء الفلاسفة لم تكن ظاهرة غريبة . وقد أدى ذلك الى أن فلسفة هيغل العظيم لم تترك ولو اثرا ضئيلا في الفلسفة الفرنسية ، وبقي ديالكتيكية ولفترة كبيرة ليس بذي أهمية .

وفي الثلاثينات فقط من هذا القرن قام الفلاسفة الفرنسيون أمثال جان فال ، جان هيبوليت والكسندر كوجيف بتطوير « الهيغيلية الجديدة » الوجودية عارضين فلسفة هيغل بروح لاعقلانية ، بوصفها « الديالكتيك التعس » .

ولاقت الفينومينولوجيا والفرويدية نفس المصير ، فكلا الاتجاهين قدما الى فرنسا من المانيا وانتشرا بصورة متأخرة على خلاف انتشارهما في دول أخرى . ومع ذلك فهذا لم يمنع تأصلهما في الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين ، وأصبح المنهج الفينومينولوجي المنهج المسيطر في الوجودية (مارسيل ، سارتر ، ميرلوبونتي) بل وظهر أيضا في الفلسفة الدينية لدى (فيل ، ميل وميزي) واضحت الفينومينولوجيا واحدة من صور الاتجاهات اللاعقلانية . والتحليل النفسي الذي انتشر واسعا في المانيا ـ النمسا ، الولايات المتحدة الاميركية وفي بلدان أخرى . قدم الى فرنسا في بداية القرن العشرين بوصفه منهج البحث الفلسفي (باستثناء سارتر الذي قدم له احتراما ، في اعماله المبكرة) وفي وقت

متاخر فقط لدى (فوكو ، ريكير ، وآخرين) .

والمشكلة الاكثر تناولا في الستينات اي مشكلة الانسان صبغت أكثر من أي مشكلة اخرى بطابع الفلسفة الغربية . فلقد حددت فلسفة كيركيجارد ، هايدغر ، ياسبر ، برديائيف شيستوف ، متوافقة مع التأثير الذي قامت به بعض المؤلفات الادبية دوستوفسكي ، كافكا ، جيد ، مالرو ، الشكل الذاتي للارادية لطرح المشكلة التي بدات تأخذ موقعها في فرنسا .

وفي النهاية تتسم الفلسفة البرجوازية المعاصرة بما في ذلك الفرنسية بالدراما الروحية وعدم قدرتها على الحياة أمام مستقبل الفلسفة ذاتها ـ أي الماركسية .

وانجذاب أفضل ممثلي الفكر النظري الى هذه الفلسفة العلمية ـ دلالة على انحدار الفلسفة البرجوازية في عصرنا الحالي .

لقد ضحدت الماركسية اللينية ماكان يظن انه لايضحد ـ أهم أسس الفلسفة البرجوازية المثالية ، لقد أظهرت تجريديتها ، وعدم قدرتها على الحياة . ولقد بدت الماركسية ذلك المنبع الحيوي ، الذي طبع الحياة الايدلوجية لفرنسا . الافكار الماركسية في ايامنا هذه منتشرة الى حد كبير في فرنسا وتدرس في الجامعة الجديدة في باريس التي تقوم بتخريج عدد كبير من الفلاسفة الماركسيين في كلية موريس توريز .

ولقد اكتسبت الفلسفة الماركسية اللينينية ـ التي رفضت تلك النماذج العارية المجردة التصورية والتي تناولت الواقع الحي والعملية التاريخية الواقعية ـ اكتسبت صدى اجتماعيا واسعا ، وهضمت الدروس الثمينة من الماضي الثوري ، واستخدمت التراث الروحي والثقافة القومية الغنية .

لقد ساعدت تجربة الحركة العمالية الفرنسية والدراسة النظرية لاسسبا الماركسيين الفرنسيين على رؤية المأزق الذي يقع فيه الفكر الفرنسي الفلسفي البرجوازي ، وأولت اهتمامها الى دراسة وتحليل البنية الاقتصادية للمجتمع وممارسة الانسانية التاريخية ـ الاجتماعية .

واهم مهمة من مهام الفلاسفة الماركسيين هي مواجهة الايدلوجيا البرجوازية في جميع أشكال ظهورها .

ويجري هذا الصراع الآن في فرنسا تحت راية أفكار لينين ، وفي مواجهة تحريف اللينينية ، ولقد نشر الماركسيون الفرنسيون جملة من الكتب والمقالات تتعلق بتحليل افكار لينين الفلسفية ومبادئه المنهجية في الصراع الايدلوجي . وعلاقة الفلسفة والسياسة ، ومسائل أخرى .

الفصـــل الاول

مشكلة الانسان في الوجودية المعـــاصرة

المعطيات السياسية ـ الاجتماعية والفكرية لظهور الوجودية في فرنسا :

تعتبر الوجودية أهم تيار من تيارات الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر ، وانتشرت في فترة ماقبل الحرب العالمية الثانية وأثنائها . اما في أيامنا هذه فتشهد الوجودية هبوطا ملحوظا ، ذلك أن هذه الفلسفة الفرديـــة لاتعكس تلك التناقضات الواقعية الاجتماعية التي تؤرق الانسانيـــة اليوم . كما أن الاتجاه في مناقضة العلم ،والعثور على موضوع للفلسفة خارج اطار المعطيات العلمية يفقد الوجودية صداها النظري المتعلق بالفكر الفلسفي في هذا العصر.

وأن مايفسر دور الوجودية الهام في تطور الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر ، هو انها عكست في مرحلة من المراحل الصراع الدائـــر والموجـــود واقعيا ، وقبضت على الحالة اللا مستقرة للمجتمـــع البرجوازي المعاصر ، مبالغة في الحديث عن اغتراب الانســان .

وما الوجودية الاالسليل الطبيعي للحدسية ، غير انها اكثر راديكالية في عكسها لظروف عصرها من البرغسونية . التي جـــاءت باســـم « الحياة » الواقعية ، وانفصلت عمليا عن مطالب الواقع .

لقد عبرت الوجودية بشكل واضح عن الازمة العامة لمبادىء وقيم مرحلة مابين الحربين العالميتين ، « التخوف من الانهيار الاقتصادي » وانطلاق الحركة الثورية بشكل كبير ، كما وضعت الايدلوجية البرجوازية (المبادىء الاساسية للفلسـفة التقليدية) بكل قيمها وحقائقها موضع التساؤل . معتبرة مشكلـــة الانسـان المشكلة الاساسية . ولقـــد قامت الوجوديـــة بدور المحطم للمفهوم التقليدي للتسـامي ، وكما كتب المـؤرخ الفرنسي المشهور أ. برييه « تعتبر الوجودية بالنسبة الى عصرنا اكثر العلامات البارزة لهزيمـــة المذاهب » . ومبرهنا على أن التعالي لايمكن صياغته بوصفه موضوعا أو مفهوما منعزلا ، يقترح النظر اليه من خلال نداء الـــذات ، لقد أصبح التعالي بالنسبة الـــى الوجوديـــة غير منفصل عن الذاتيـــة ، والمطلق بالنسبة لها ليس الجوهر بل الـــذات .

وتحول هذه المقولات الفلسفية الاساسية على هذا النحو يفسره اعتبار الانسان أهم قيمة روحية في عصرنا . والنظر إلى الواقع المحيط في علاقته فقط بالانسان ومن خلال نداء وعيه ، من خلال فعله وممارسته .

لقد صبغت مشكلة الانسان جميع اتجاهات الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين ، ولكن تمركز الاشكال الفلسفي حول الذاتية الانسانية كما لو أنها الواقع الاعلى والاهم أظهرته الوجودية . ورغبة كل فرد في الاحاطة بذاتية ، واظهار ارادته الخاصة ، وافكاره المبدعة ، التي لاتتضمنها اي أعراف أخلاقية ودينية ، ونفي القوانين الاجتماعية ، كل هذا يكمن في أساس الفهم الوجودي للشخصية .

لقد شكلت الحرب العالمية الاولى وانتصار الثورة الاشتراكية في روسيا توترا في عقلية المثقفين الفرنسيين وخاصة لدى الجيل الشاب ، لقد شعر هذا الجيل بالفارق الكبير بين ماجرى على أرض الواقع وبين تلك المثل التي تربى عليها فلا مستقبل للرأسمالية ، والهزة الكبيرة من جراء الحرب العالمية الاولى ولدت جوا مأساويا في المجتمع الفرنسي وتشاؤما كبيرا وعدم ثقة في التقدم ، والطموح الى ايجاد تلك المبادىء الايدلوجية التي بامكانها تجاوز الحالة المعاصرة والتعبير عن حقيقة الواقع المعاش . والوجودية هي التي قدمت مثل هذه المبادىء من بين تيارات الفلسفة البرجوازية .

ولقد انتشرت الوجودية في فرنسا بدون شك بسبب تلك التغيرات الاجتماعية التي وقعت في ذلك الوقت . فحدة الصراع الطبقي ، وانخفاض مستوى الحياة ، وخطر الحرب الجديدة ضاعف من الخوف والقلق لدى الجيل آنذاك . وكل هذا أدى الى العزوف عن تحليل الواقع الموضوعي وتحول اهتمام الانسان الى شخصيته ، الذي ولد في نهاية الامر شعورا مأساويا وفلسفة مطابقة تتسم بالحزن والتشاؤم .

والتشاؤمية أهم ماميز ذلك الوقت ، وأهم ماطبع عقول مختلف فئات المثقفين . وانتشر في أوساطهم احساس « بالتدمير » احساس بغياب هدف الحياة وعدم الثقة في استقرار العالم .

ولقد أدت أهوال الحرب العالمية الثانية ومأساة الاحتلال بالجيل الشاب الى عدم الرغبة في صياغة معتقدها بصور قديمة . ولقد اعتبر جزء

من الشبيبة الفرنسية أن الاعراض عن القيم التقليدية ورفض أي أشكال مقدسة يقود الانسان الى الحرية الشخصية الكاملة ، الى عقل واع مستقل، واحساس بالاستقرار خاص . والتمرد على النظرة التقليدية الى الانسان الحي بوصفه جوهرا مجردا ، والاعتراف بأولوية الواقع العياني بوصفه واقعا أكثر وضوحا يجسد الانسان على أساسه اختياره ويقوم بفعله ، كل هذا كان قد جسده الفلاسفة الوجوديون في أعمالهم الفلسفية والادبية .

وليس التعبير عن عدم الرضى الفردي والعدمية هو الذي جعل من الفلسفة الوجودية أهم تيار فلسفي من تيارات الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين ، بل في عكسها وعلى طريقتها أزمة المجتمع الراسمالي المعاصر ، ولا مستقبله الاجتماعي ــ التاريخي . والرغبة الاكيدة في خلق اتجاه فلسفي حياتي لانسان هذا العصر . وعلى امتداد مرحلة معينة كانت هذه الاطروحات تعبر عن طموح جزء لابأس به من المجتمع الفرنسي .

ولكن الحياة سارت الى الامام. والوضع أصبح مأساويا أكثر من قبل ، وظلت نداءات الوجودية مجرد نداءات ، فلم توجه الانسان الى الممارسة المؤثرة ، لم توجهه نحو النضال ضد القوى الرجعية ، بل حصرته فقط في الوعي الفردي الذاتي ، في الحرية الساحرة ، في الادراك السلبي للعالم .

ويعتبر جاربر مارسيل ، بطريرك الوجودية الفرنسية ففي مؤلفه المبكر « اليوميات الميتافيزيقيه » (١٩١٤ ــ ١٩٢٣) ، قام مارسيل دون أي تأثير خارجي بصياغة الاتجاه الوجودي في الاخلاق والقيم ، ولاول مرة في الفلسفة الفرنسية استخدمت الفينومينولوجيا بوصفها المنهج اللائم للبحث الفلسفي. ومع ذلك لم تكن الوجودية الفرنسية ظاهرة قومية . فمصادرها جاءت من كيركيجارد وياسيرز وهايدغر . (مفهوم الموت الطموح الديني ــ الصوفي)، نيتشه (التمرد ، ضم الشخصية القوية المتناقضة مع الجمهور) ، هوسرل (المنهج الفينومينولوجي) فرويد (ومنهج التحليل النفسي للشخصية) . كما كان لهيغل تأثيره الكبير أيضا ولا سيما (فينومينولوجيا الروح) وكما كتب الفيلسوف الماركسي لوسين سيف : لقد نشأت الوجودية الفرنسية تحت تأثير « استيراد منتجات » ماانتجه الالمان . كما كان لتأثير المهاجرين أعداء الماركسية أمثال « برديايف وشيستوف » ، دورا في نشأة هذه الفلسفة فكتابات هؤلاء الفلاسفة واعمال دوستوفتسكي ، فيبر ستلير تكمن في أساس هذه المثالية الفرنسية الجديدة وأعمال ممثلي الجناح اليساري

الذي مثله كل من سارتر ، ميرلو ـ بونتي وآخرين والجناح اليميني الـذي مثله مارسيل(١)

وعلى الرغم من احتفاظ الوجودية بأفكار فلسفة الوجود بشكل عام ، فانها تملك ولاشك سمات خاصة بها .

وكما قلنا سابقا فان الظرف التاريخي الذي عاشته فرنسا في ماقبل الحرب اثر تأثيرا كبيرا على الفكر الفلسفي . والوجود الفرنسية عبرت بشكل واضح عن فقـدان الطريـق الـى المستقبل ، وعن عدميـة انسان المجتمع البرجوازي ، واحساسه المأساوي . ووضعت موضع الشك : غاية الحياة ، وقيمة الوعي . والى جانب ذلـك فلقد كان للماركسية تأثيرها علـى بعض أفكار الوجوديين الفرنسيين .

والماركسية بوصفها الفلسفة التي تؤكـد الحياة ، والقوة الانسانيـة الاصلية ماكان بالامكان الا أن يلتفت اليها أولئك الفلاسفة الفرنسيون الذين اعلنوا الانسان والحرية والانسانية همهم الوحيد .

لقد كتب سارتر يقول : « لقد كان لواقعية الماركسية حتى ولو عن بعد قوة ساحرة لاتقهر » .

وعلى خلاف الوجوديين الالمان الذين قدموا تبريرا فكريا للهتلرية ، فان معظم الوجوديين الفرنسيين وقفوا ضد الايدلوجيا النازية والى جانب حركة المقاومة الوطنية . وهذا الاتجاه الاجتماعي المتعاضد مع الاتجاه القومي العام التحرري أعطـى الوجوديـة الفرنسية سحرا كبـيرا ، وجعلهـا أحد أهـم اتجاهات الفلسفة البرجوازية في ذلك الوقت . كما أن انتشار الوجودية كان بفضل ذلك النقد الذي وجهته ضد المجتمع البرجوازي ودعوتها الى التحرر من التجريد المبتعد عن الحياة ، من شكل الحياة الميكانيكيو مع أن الوجوديين الفرنسيين ولا سيما اليساريين وقفوا الى جانب الجبهة الوطنية ، والثورة في اسبانيا ، بل أن بعضهم قـد شارك في المقاومـة أمثال « سارتر ، كامو ، وآخرين » لكنهم فهموا الحياة السياسية في ذلـك الوقت من خلال وعيهم البرجوازي الصغير . فالعداء للبرجوازية وللرجعية ظل لديهم عداء فرديـا

---

١ ـ ل. سيف ، الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ص ١٧٧ .

محضا . لقد كتبت سيمون دي بو فوار تقول : « انالمذاهب الفردي قد قيد مذهبنا التقدمي »(١) .

وما يميز الوجوديين الفرنسيين هو تقلبهم الدائم بين الافكار التقدمية المعاصرة وبين الايدلوجيا البرجوازية . والوجوديون الفرنسيون رابطين المفاهيم البرجوازية والمبادىء المثالية في فلسفتهم يخشون « الميكانيكية » و « الجماعية » الماركسية ، مناقضين اياها « بالعالم الداخلي » « بالحرية الفردية » . وفي هذا يكمن السبب الذي يجعل كثيرا من الوجوديين وبخاصة (سارتر) يقتربون من الماركسية من جهة وينقدون أهم مبادئها النظرية من جهة أخرى .

والوجودية الفرنسية على خلاف الوجودية الالمانية ومدخلها المجرد ـ الصوفي الى دراسة المشكلات الفلسفية تنظر الى تلك المشاكل من خلال معطياتها المباشرة ، من خلال عيانيتها دون الانزلاق الى عالم التسامي .

والوجودية الفرنسية داعية الى الاقتراب من الحياة ومن المشاكل الارضية والطموحات الارضية تتوجه الى وضع فلسفة الانسان العادي ، وجعلها في دفاع عن حقوقه . والوجودية المعتنقه من قبل بعض المثقفين الفرنسيين بوصفها حقيقة جديدة بحثوا من خلالها على الخلاص . خلفت أفكارها جدلا كبيرا .

ولكن الانسان الحي الواقعي الذي دافع عنه الوجوديون بدا في مبادئهم قريبا من الواقع الانساني المجرد . ويقع عمليا خارج الحياة ، خارج التاريخ . وظل الشعب أصما بالعلاقة مع الفردية المرهفة وغياب الهدف ، وعدم امكانية حل المشاكل الحادة للعصر ، والابتعاد عن الواقع افقد الوجودية تلك القوى المؤثرة الكبيرة التي تملكها الماركسية التي تجسد في ذاتها الحقيقة العلمية والمثل الانسانية السامية .

تنقسم الوجودية الفرنسية الى تيارين أساسيين : الاول ـ الوجودية المسيحية ، والثاني الوجودية الملحدة . ولقد بدأت الوجودية المسيحية بالتطور في فرنسا قبل الملحدة ، ولكن تأثيرها بقي محدودا بالقياس الى التأثير الذي مارسه سارتر واتباعه على الفكر الفرنسي . ومع أن اتجاه

---

1 — J - P. Sarter. L'exisentia Lismestun Humanisme Paris, 1952 ,

الوجودية « اليمينية » المسيحية يناقض الوجودية « اليسارية » الملحدة فان الموقف الفلسفي لكلي الاتجاهين ماهو الا شكل من أشكال المثالية والمذهب اللاعقلي . ولكن الوجودية المسيحية على خلاف الوجودية الملحدة ماهي الى منظومة فلسفية دينية كاثوليكية ومتسمة بعناصر اللاعقلانية والتصوف .

واهم ممثل للوجودية الملحدة هو جان بول سارتر ؛ وفي مؤلفاته الاساسية « الوجود والعدم » « نقد العقل الديالكتيكي » قام بعرض منهجي لاهم مبادىء الفلسفة الوجودية أما مؤسس وزعيم الوجودية المسيحية فهو جبريل مارسيل .

انا موجود اذا انا افكر .

ظهر الاتجاه الفلسفي للوجودية لاول مرة في عام ١٩٢٤ في العددين الخامس والسادس من مجلة philosophies ونشر حينذاك بيان الوجوديين الذين كان في عدادهم سارتر ، هنري ليفيفر ، نوبير هوتيرمان ، بير موناج وجورج بولتيزر . ولقد عبر البيان عن الاحتجاج ضد العالم البرجوازي ، ضد النماذج الفلسفية المعترف بها ، ضد المثالية والديماغوجية الاكاديمية . والبيان محددا المثالية بوصفها هروبا من الواقع (وهي التهمة التي يوجهها الماركسيون ضد الوجودية نفسها) قدم ـ مايمكن اعتباره المبدأ الاساسي للفلسفة الجديدة ـ مفهوم « الوجود » والذي باعتقاد مبتدعيه يعبر عن شمولية الوعي والواقع ، الذات والموضوع .

أما برنامج الوجودية المسيحية المحدد بدقة قدمته مقالة جبريل مارسيل « الوجود والموضوعية » المنشورة في عام ١٩٢٩ والتي حددت الافكار الاساسية الفلسفية لكتابه الاول « اليوميات الميتافيزيقية » .

ولقد وقفت الوجودية أكثر مما وقفت البرغسونية ضد العقلانية التقليدية وتعالي موضوع الوعي لديها . لقد مات الكيجيتو الديكارتي المجرد من وجهة نظر فلسفة الوجود ، هذا الكيجينو الذي حل مكان التجربة العيانية للفرد ، فقد عموميته ، وغدا ظاهرة انتقالية زمنية ، وكان له أسبابه في مرحلة معينة .

ولقد اعتبرت الوجودية أن الفلسفة السابقة تنظر الى الانسان بوصفه لوحة مجردة ولذا فلقد توجهت نحو الانسان الحي الفاعل .

ومشكلة الانسان مشكلة رئيسية في الفلسفة الوجودية . والوجودية تريد أن « تغني » وتتجاوز الماركسية التي ـ من وجهة نظرها ـ لاتجعل من الشخصية الانسانية انسانيته . وفي الحقيقة فان مشكلة الانسان هي الوجودية كلها .

فما هو الانسان ؟ ماهو وجوده ، ماهو وعيه ؟

ماهي علاقاته المتبادلة مع العالم ؟ مع المجتمع ؟ ماهي حرية الانسان ؟ ماهو اغترابه ؟ واجتماعيته ؟ هل يمكن له أن يكون سعيدا ؟ ماهو مستقبله ؟ وعلاقته مع التاريخ ؟

هي ذي تلك الاسئلة الاساسية التي تعالجها الاعمال الفلسفية والادبية للوجوديين .

ان الانسان كما يعلن سارتر هو حياته « الانسان وجملة أفعاله ليس الا أنه جملة ، تنظيم ، مجموعة العلاقات التي تؤلف هذه الافعال »(١)

والوجودية الفرنسية تعرض ذاتها بوصفها فلسفة الانسان العياني ، اللامنعزل عن الظروف الحياتية وفي علاقته مع الناس الآخرين .

والوجوديون الناظرون الى الانسان بوصفه موجودا في العالم ومدركا لهذا العالم من خلال نداء وجوده الخاص ، يرفضون تدخل الفلسفة في مشكلة المعرفة فقط . ويعلنون أولوية مشكلة الوجود . ولقد ثمنوا فلسفة ديكارت حول سيادة وابداع الوعي . والوجوديون على ذلك لم يحصروا الانسان في اطار وعيه العقلي بل وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الذاتي الحدسي العاطفي ، مع الكيجيتو . ومن هنا دعوتهم الى الوجود المباشر عن طريق التوجه الى العالم الداخلي الفردي اي نحو الانا .

والوجوديون الذين يقيمون تعارضا بين أفكارهم وأفكار ديكارت ينظرون الى الواقع الانساني لابوصفه ذاتا عارفه ، وفعلا للتفكير الذي يقدم البرهان على وجوده ، بل بوصفه عملية الوجود ذاتها ، حيث ينشأ الانسان ويتطور على أساسها ، حيث يصنع نفسه ذاتها . ليست مبدأ أنا أفكر اذن

1 — J - P. Sartre. L'existentialisme est un Humanisme. Paris , 1952 , P. 58 .

انا موجود بل انا موجود اذن انا أفكر يغدو مبدا أساسيا للفلسفة الوجودية .

ان الوجود وليس الوعي هو الاساسي في تحديد الانسان ــ بناء على هذه النظرية ــ انه الواقع المباشر والواضح أكثر من وجود العالم الموضوعي . في الوجود يشترك الفرد بكليته ، بكل انعكاساته (الاحساس ، الحواس ، الرغبة ، الفكر) في علاقة مع الموضوع . والواقع الاصيل الحقيقي هو الواقع القلق . وما هو حقيقي ليس الا مايكتسبه الفرد المنعزل .

فجبريل مارسيل مثلا يناقض الكيجينو الديكارتي بالواقع الخفي للوجود الشخصي للانا (انا موجود) الذي يتكشف في عملية الصيرورة الدائمة . هذا الوجود لايمكن البرهان عليه عقليا من وجهة نظره . بل يوصل اليه من خلال الاحساس الداخلي « من خلال العاطفة الغنية المشتعلة ، وليس بحاجة الى البراهين » ويؤكد مارسيل « أن الوجود يملك الوضوح ، والذي يمكن مقارنته فقط مع ماهو ملموس »

من الوجود الفردي الانساني الواضح بذاته والذي لايدرك على أساس اي فعل من افعال الوعي تنبع جميع مبادىء الفلسفة الوجودية .

ترى ماهو الوجود ؟

الوجود على أساس الفهم التقليد هو كل شيء يملك وجودا بدء من الحجر حتى الانسان .

ولدى الوجوديين وخاصة لدى سارتر وميرلونبتن وآخرين Exsistene ليس مرادفا لـ être والوجودية كما يعتقد سارتر النظرية الوحيدة التي لاتجعل من الانسان موضوعا . ويعلن : « ان كل مادية لا أساس لها تقود الى النظر الى الناس بما في ذلك الفيلسوف ذاته بوصفه موضوعا ، اي بوصفه مجموعة من ردود الفعل المحددة لاتختلف من مجال الكيفيات والظواهر التي تشكل الطاولة أو الكرسي أو الحجز . أما فيما يتعلق بنا فاننا نود بناء المملكة الانسانية . بوصفها جملة القيم المختلفة عن المملكة المادية »(١)

J. P. Sarter L'existentialisme est un humanisme. P. 65 .

الحجارة وجود ولكنها لاتوجد ، ووعـي انا فقط هو الـذي يصنع وجودهـا .

ولهذا فللو جود بمعنى فلسفيمحض بالنسبة الى الوجوديين أولويـة انطولوجية .

والوجوديون يبحثون الى جانب فعل الوجود جميع تجسداته المختلفة. فمصير الانسان وسعادته أو تعاسته ، معنى حياته ، ابداعه وتقدمه ، توسع فلسفي لمفهوم الوجود .

ويعلن الوجوديون أن الماهية واقـع أولي . والانسان لايخضع لحتمية ماهيته . فالماهية ماهي الا امكانيـة ، وتصبح واقعا في سـيرورة الوجـود . لقد ألقي الانسان فيالوجود . انـه الانتقال ذاتـه مـن الامكانيـة الـى الواقـع .

لماذا يقدم الوجوديون الوجود بوصفه مبدأ اساسيا من مبادىء بنائهـم الفلسفي ؟ لأن الوجود فردي ، مستقل عن أي كائن ، متقوقـع في ذاتـه . وهو من وجهة نظرهم ــ القائمة على أساس مـن التشاؤميـة الاجتماعيـة والقلق ــ الثبات الوحيد والقيمة التي لاتتزعزع والـذي يسمح للانسان أن يحتفظ بالثقة بحريته ، في اهمية أناه . ولهذا فمفهوم الوجود لديهم مفهـوم انطولوجي أولي . والماهية تخضع للوجود انها ليست معطاة سلفا في تظهر في عملية الوجود ذاته .

ولماذا يقدم الوجوديون الوجود بخاصة على انه مبدأ أساسي لبنائهـم الفلسفي ؟لانه اي الوجود جزئي ، منعزلغير مستقل عن اي كائن ، ومتقوقع في ذاته ، على أسـاس التشاؤمية الاجتماعية العامـة ، والقلـق من الثبات الوحيد ، في هذا العالم دون ماهية ، وتخلق هذه الماهية في سيرورة وجوده.

وفهم كهـذا للوجود قـاد الوجوديـين الـى وضع مختلف للمشكلة الانطولوجية . والمقولة الاساسية لفلسفتهم ليست الوجود كما هو مأخوذا في وحدته بوصفه مبدأ اساسيا ، وماهو بالحقيقة الا وجود مجرد ، ذلـك انه لا وجود للوجود المحض الذي لا يملك أي مضمون ، وليس الوجـود أيضا بالنسبة اليهم ومستقل عن الوعي ، أو وجود المادة ، وليس الوجود المثالي المتعالي للروح ، ذلك انه في هذه الحالة سيكون الوجود بهذا الشكل أو ذاك متعلق بماهية ما ، بجوهر ما .

والوجوديون يبحثون عن طريق ثالث لحل المشكلــة الانطولوجيــة ، تتجاوز من وجهة نظرهم المادية والمثالية ، تتجاوز ماهو في المستوى المعاصر للوعي النظري وهم على الاقــل .

وتقدم الوجودية الواقع المستقل الخاص (الواقع الانساني) بوصفه الاساس الاول الانطولوجي المستقل ، اي تقدم الوجود الانساني الفردي او كما يقول هايدغر « وجود الشخصية في داخل الشخصية » . وهذا الوجــود هو وجود الذات المركبة ر والتي تتسم بالامكانية لا بالتحقيق . انهــا ، اي الذات ، تركض أمام نفسها وليست هي ما هي بل مايمكن ان تكون .

ومقولة الموجود تضيق مقولة الوجود . ومستثنى منها عمليا الترابط المادي الواقعي بين الانسان والطبيعة ، اما العلاقــات الاجتماعيــة بين الناس فتنحصر في طريقة الوجود الفرديــة .

ولهذا يطمح الوجوديون الــى تأسيس انطولوجيا وجوديــة خاصة : يكون نيبها الوجود الانساني هو الاولي ، والواقع المعطى المباشر ، والتحديــد المبداي الانطولوجي الذي يعرف من خلاله كل شيء آخر . الطبيعية ، المجتمع والناس الآخرون .

والوجوديون الذين ينظرون الى الوجود في اطار عاطفي ــ انترويولوجي يصفونه كمقولة انسانية (الاشياء ، وظواهر العالم الخارجي لاتوجــد انهــا أشياء) . فالوجود غير منعزل عن الذاتية الخاصــة ، عن أناي الفرديــة . بل وأكثر من ذلك . فاحاطتي بالوجود ، وامتلاكي الخاص له ، هو الوجود انه مالايمكن أن يكون شيئا خارجيا بالنسبة لي ، انه الواقعــة التي ليست فقط اندرج عن طريقها في العالم واحقق واقعي الخاص ، بل وأصل الـــى طموحاتي . والى الاشياء والظواهر اللامعقولة في العالم الخارجي ، واعطيها معنى ودلالة . وفي الوجودكما يقول الوجوديون يرفع التناقض بين الــذات والموضــوع .

وفي محاولة الوجودية الملحدة البرهنة على استقلال الوجود الانساني عن العالم الخارجي ضحدت الايمان بالله ، والعالــم الخارجي . واعتبرت حرية النشاط الانساني مقولة الوجــود الاساسية . وفي اقامــة التناقض الكامل بين الحرية والضرورة يعزل سارتر واتباعــه الانسان عــن الطبيعة والمجتمع ذلك انه في نهاية الامر يدرجون وجود الانسان في الوعــي الذاتي للفرد المنعزل المتقوقع في ذاتيته ، والخالق لذاته وللعالم ككل .

هذه النظرة ماهي الا وحدة انتقائية للمثالية الذاتية وبعض عناصر المثالية الموضوعية وتقود الى الانفصال عن التصورات العلمية المعاصرة .

لاشك أن الانسان يدرك ويعي العالم من خلال الوعي الفردي ، وفي المرحلة المعاصرة هذا العالم يقف أمام الانسان في أكثر الحالات بوصفه عالما مؤنسنا مصنوعا ومدركا من قبله ، « العالم لايقنع الانسان ، والانسان بعمله يقوم بتغييره »(١) ولكن هذا لاينفي الاولوية الانطولوجية للعالم الموضوعي واستقلاله عن الوعي الانساني ، « ان الانسان يتناقض مع مادة الطبيعة ، بوصفه قوة الطبيعة ، فاعلا في الطبيعة الخارجية ، ومغيرا اياها ، وهو بنفس الوقت يغير طبيعته الخاصة ، انه يطور قواها ، ويخضع لعب هذه القوى الى سلطته الخاصة »(١) مزيفا العلاقة الواقعية بين الوعي الانساني والعالم الموضوعي تزييفا مثاليا فان سارتر وأتباعه يوحدون عمليا وعي الانسان للعالم مع نشاطه المبدع .

وعلى النقيض من الادراك السارتري ، الذاتي السلبي للواقع الموضوع يدرج جبريل مارسيل في مفهوم الوجود تلك الفكرة التي يحتفظ بها أمام التجزؤ الفردي للعالم ، ولكن لما كان هذا الفيلسوف ينفي أولوية المادة ، فانه ينتقل الى الاعتراف بمبدأ أبدي غيبي .

ويناقض مارسيل مبدأ التسامي في الوجودية الملحدة ، اي مجال العلاقة المتبادلة بين الانسان والعالم وبين الناس بعضهم ببعض ، بالتسامي العامودي المتجه الى الاعماق والمعبر عن العلاقات الروحية الانترو ذاتية بين الناس وبين الانسان والمطلق . والوجود من وجهة نظر مارسيل ليس منغلقا في ذاته ، ومحدودا بموجوديته ، بل يفتني من منبع الوجود الكلي ، الذي يستطيع أن يوسعه حتى اللانهاية . ومارسيل بوصفه فيلسوفا روحيا يطمح قبل كل شيء الى البرهنة على ضرورة المبدأ الروحي للعالم ، معتبرا المادية مصيرا ساذجا . ومارسيل على شاكلة سارتر يفهم العالم المحيط بوصفه عالما عدوا ، مأساويا ، ومتناقضا بشكل كامل ، ولكن كل هذا لم يقد الفيلسوف الى القنوط . ويطمح مارسيل عن طريق اقامة تصالح بين الوجودية والمسيحية الى تجاوز التشاؤمية والعدمية في الوجودية الملحدة . ولا يرى مارسيل المخرج بالنسبة الى القنوط ، اي مخرج المجتمع الرأسمالي المعاصر ، في اصلاحه عن طريق الثورة ، في الصراع الواقعي ضد

---

١ ـ ف. أ. لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٩ ، ص ١٩٥

٢ ـ ماركس وانغلز ، المؤلفات ، المجلد ١٢٣ ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

قوى الرجعية ، بل في التجربة الدينيــة ، « في طموح الروح الواثقةالى الله الحي » .

وعن هذا الطريق يحاول مارسيل بعث الانطولوجيا وتأسيسها لا على قاعــدة خمول الاشياء المادية ؛ بل على أساس الكــرم اللامحــدود للمطلق ، اي الله . ويعني مصطلح الوجود بالنسبة الى مارسيل الفكرة ، والواقعة ، اي مايؤكد الجوهر والوجود الواقعي المعطى .

ويتحدث مارسيل في « اليوميــات الميتافيزيقيــة » عن أن الاحاطــة الاصيلة المبدعة لعالمنا الداخلي تسمح لنا بالدخول في العالم العميق ، ذلــك أن الذاتية الانسانية ليست محدودة في وجود فردي واحــد فقط ، بل ان لها طابعا ميتافيزيقيا مافوق حسيا ، انها وبشكل كلي مفعمة بالتسامي الذي يحيينا ، والذي نحن في خارجه لسنا شيئا ما . وفي هذا الاطار فان مارسيل يدور حول الروحيين ولكن أفكاره اكثر تعقيدا . فنظرتــه اللاعقلية تمشي جنب الى جنب مع النظرية الحسية في المعرفة (مصطلح مارسيل ذاتــه) ، حيث يلعب الحس الدور الرئيسي . وعلى أساس هذه النظرية فان الادراكات غير المؤكدة عن العالم يجب أن تبرهن على أســاس الثقة الكاملــة لاعضــاء حسنا المعطاة ، يقول مارسيل « يهيء لي أن مالا يقبل النقاش أن الاحســاس لايخطيء ، ولا وجود للاخطاء فيه »(١) . ويمكن أن يتحقق هــذا الترابط الحسي بين الانسان والعالم ووجوده المؤثر عن طريــق الجسد الانسانــي ، ويغدو الجسد أحد أهم المشكلات في أفكار مارسيل الحسية . الجسد أهم عامل من عوامل استيعاب الواقع ، انه يقدم امكانية الاحاطة بالواقعة المباشرة وبوضوح الاشياء والظواهر . والجسد يؤكــد ولادة المشاركــة الانسان في العالم ، وترابطه الدموي مع الوجود ، كما يجسد ترابطهما المقابل انعكاسي وتركيبهما .

ويؤسس هذا التركيب كما يرى مارسيل على التجسد (Incarnation) أي على الوحدة الداخلية اللامنفصمة بين أناي الداخلية وجسدي .

ان الجسد هو الذي يحفظ الشخصية الانسانية ــ كما يرى مارسيل ــ يحفظها من تجردها العقلي .

1 — G. Marcel , Journal métaphysique , P. 131 .

ومارسيل في كتابه Exsistère الذي اراد ان يستبدل المثالية المجردة ، بنظريته الحسية يقدم تحليلا لمفهوم « الجسد » ويبحث في العلاقة بين الجسم الانساني والوعي في اطار التناقض بين اكون واملك ويؤكد مارسيل انه عندما اتحدث عن الاشياء التي تخضع لي فاني اميز دون اي جهد ذاتي ، اناي عما يخصني من الاشياء . على الرغم من تشكل ترابط محدد حي بيني وبين الموضوع الخارجي، هذا الترابط يعبر عن المصطلح املك ؛ وفي نفس الوقت هناك فرق واضح ودقيق بين اكون وبين املك.الموضوع ـ كما يرى مارسيل ـ هو ماقذف الى الامام ، اي ماهو موجود امامي ومنعزل عني ، وليس مرتبطا بعالمي الداخلي الخالص . والعلاقة مختلفة بيني وبين جسدي ، ففي هذه الحالة من الخطأ التمييز تمييزا مطلقا بين الوجود والامتلاك . فالجسد يتميز بالامتلاك،انه يخضع لي وليس لاي شيء آخر . انني استطيع ان اتخلص منه من وجهة نظري .

ولكن الجسدي بالنسبة لي ليس موضوعا او شيئا محضا ، انه لاينحل في مفهوم املك انه غير منفصل عن وجودي ، بل يعتبر جزءا لايتجزأ منه ، « انا » هي جسدي ولكني لااستطيع ان اتوحد معه اتحادا مطلقا ، والجسد كما يرى مارسيل هو الوساطة بين الموضوع وبين الذات .

وباعتراف مارسيل فان الترابط الجسدي بين الانسان والعالم الخارجي لحظة ايجابية دون شك ، ولكن بحثه للجسد لايملك اي برهان علمي ، ومطبوع بطابع فينومينولوجي محض . والجسد كما يفهمه مارسيل يكف عن ان يكون تكونا طبيعيا . بل كما لو انه قد جرد من ماديته ، انه يتحول من واقع موضوعي الى واقعة للوعي ، في وجود « التعاطف » او الخاصة

فقط من خلالنا ، وفي ادراك العالم الموجود ، ويعزل الانسان نفسه اصطناعيا عن حلقات الحتميات المادية(١) .

١ ـ كوزنوتسوف . ف. ن. ، الفلسفة الفرنسية البرجوازية في القرن العشرين ، موسكو ، ١٩٧٠ ص ٢٣٨ .

٢ ـ كاوبوشين ، انتروبولوجيا مارسيل الفلسفية (في كتاب مشكلة الانسان في الفلسفة المعاصرة) م. ١٩٦٩ .

والانسان من وجهة نظر مارسيل مترابط مع العالم الخارجي ولا يستطيع أن يعيش خارجه ولكن هذا العالم ليس أصيلا بل مندرجا عمليا في الجوهر الاصيل للانسان . وهذا العالم الميت الخالي من الروح هناك حيث تسود الاشياء ويغدو الانسان نفسه كشيء مغترب عن أناه الروحية الداخلية(٢) .

والامر يختلف فيما يتعلق بعالم الوجود حيث الشخصية الانسانية الواقعية ليست الا جملة من السمات الموضوعية .
الحدسية والدخول في صلب الشيء يسمح للانسان أن يدرك العالم في أعماقه المجهولة والوصول الى جوهر الاشياء ، أي يسمح للانسان أن ينغمس فيها .

ولما كنت لا أستطيع أن أفكر بجسدي بوصفه موضوعا خارجيا بعلاقته بي ، فاني أنا جسدي والعالم الخارجي أدركه كجزء من أناي بوصفه امتدادا لجسدي .

وفي ذلك تجاوز لثنائية الذات والموضوع وتصبح علاقة الانسان بالعالم الخارجي علاقة شخصية . في الموجود لاشيء يمكن أن يوجد خارج العلاقة معها . وغالبا مانصف الوجود بالاشياء ، ولكن الاشياء في الحقيقة توجد بواسطة ادراكنا لوجودنا الخاص ان التفكير في الشيء بوصفه شيئا موجودا ، يعني ادراك ذاتي لهذا الشيء .

وهكذا فان الوجود الاصيل كما يعتقد مارسيل هو وجود الفرد المنعزل. انه الوجود الذي يمتلك واقعا أصيلا ومن خلاله يتكشف في الذات كل العالم والواقع أجمع ، ولكن ترى هل يوجد هذا الواقع وجودا موضوعيا بمعزل عن الذات ؟

مارسيل لاينفي العالم المادي الفيزيائي ، ولكن هذا العالم ليس أصيلا انه جزء موزع انه مملكة الثنائية حيث الموضوع منفصل عن الذات . ولكن هذه الثنائية الانطولوجية لاتقود مرسيل كسارتر الى انقسام حاد بين هذين الشكلين من أشكال الوجود . والاعتراف بالقيمة الروحية السامية للاله يقدم له امكانية تجاوز هذا التناقض . ولكن ماقيمة هذا التجاوز ؟ انه لايتطابق مع الفكر العلمي المعاصر ، وبعيد عن النظرة العلمية كذلك . انه نفي للتحولات الثورية في حياة المجتمع ، والرفض العدمي لفكرة الضرورة التاريخية الموضوعية .

واذا كان الوجود لدى مارسيل ليس الا احساسا وحدسا عن طريقهما يمكن الوصول الى وحدة الانسان والعالم والله ، فانه بالنسبة الى الوجودي ــ الفينومينولوجي ميرلو ــ بونتي واقع غير واع ، أولي وقبل انعكاسي وتجري في هذا الوجود وحدة مستمرة وتبادله دائما بين الذات والموضوع. انه ليس الا شيئا وسطا ، ومزذوجا وقبل الموضوعي وقبل الانعكاسي وهذا مايسميه ميرلو ــ بونتي «العلاقة الحياتية مع العالم » . هنا وحدة بين الوجود والوعي ، أما فيما بعد يظهر الاختلاف بينهما . وميرلو بونتي شأنه شأن جميع الوجوديين يحاول جاهدا أن يرتفع فوق المادية والمثالية ، عارضا نظرية تامة في الادراك . حيث يصف ــ انطلاقا من فينومينولوجيا هوسرل ــ المعطيات المباشرة للوعي بوصفها « وقائع فكرية للوجود » ومع ذلك جاعلا مركز الجاذبية الذات ، حيث يصبح الموضوع خارجها موضع شك .

وهذا مايجعل ميرلو بونتي أحد القائلين بالمثالية الذاتية التي توحد عناصر الفينومينولوجيا والوجودية . ومهما كان الفرق في فهم الوجود بين المسيحيين والوجوديين الملحدين ، فانهم ينظرون الى الوجود في اطار التجربة الفردية للذات المنعزلة المطلقةوالوعيالعاطفي. وكمااشارالفيلسوفالماركسي م. فيره ان القول بأن الوجود ــ هو ما يقلق ، هو الذات التي تحس ذاتها الموجودهوليس الوجود الموضوعي المادي ، قول يؤكد مبدأ اللاعلمية .

الذات والموضوع

اذا كانت المادة بالنسبة الى الفيلسوف المادي أولية دون أي شك وبالنسبة الى المثالية أولوية الروح ، فان الوجوديين يطمحون دائما الى تجاوز احادية هذين الاتجاهين .

وهم عن طريق ابنية منطقية معقدة ، وغالبا عن طريق عبارات وهمية يحاولون محو ثنائية الموضوع والذات ، مدرجين هذين القطبين في وحدة لاتنفصل بين الوعي والاشياء .

والاقرار بأن الوعي ليس شيئا بدون الاشياء يصل الوجوديون الى نتيجة مفادها أن العلاقة (وعي ــ شيء) تقدم الوحدة للعالم . ولكن من أجل ذلك لابد من نزع الاساس المادي عن العالم ، وادراجه في اطار الظواهر . والى هذا يصل الوجوديون وخاصة سارتر . الذي يبني نظريته في الوعي على أساس فينومينولوجي .

ولقد أصبحت فينومينولوجيا هوسرل جزء لايتجزء عن الفلسفة الوجودية . وما يفسر هذا الدور الذي لعبته المبادىء الفينومينولوجية ولعبة المنهج الفينومينولوجي في الاتجاهات المعرفية والاخلاقية للوجوديين الفرنسيين هو خصائص الوضع السياسي الاجتماعي لفرنسا في فترة مابين الحربين ، وطموحات الوجوديين الفرنسيين الفكرية توافقت الى حد كبير مع الاتجاه الفينومينولوجي .

ومن اجل بناء نظريتهم المعرفية « الواحديه » انطلق الوجوديون من مبدأ الفينومينولوجيا الهوسرليه ، اي اتجاه الوعي نحو الموضوع ، الذي سمي بالقصديه . وفي نظرية القصديه ينظر الى موضوع الوعي في نهاية الامر بوصفه مضمون فكر الانسان الواعي ، فلا وجود لشيء بمعزل عن وعي هذا الشيء . والموضوع جزء لايتجزء من الفعل القصدي . والقصدية الصفة العامة للوعي. فالوعي هو دائما وعي لشيء ما ، انه دائما متجه نحو الموضوع. لقد كتب مارسيل يقول : « الوعي في جوهره وعي بشيء ما ، انه متجه نحو الواقع ، الذي يعزل فقط من خلال التجريد اللاشرعي »(١) ويحل الفينومينولوجيون مشكلة العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع لا في اطار وحدتهما او توافقهما ، بل فقط في علاقة الذات بالموضوع ، ولا يهمهم ماالذي يمكن أن يكون عليه الموضوع ، وليس كيفياته ، وصفاته ، بل على اي نحو هو معطى في ذاتيتنا . وبكلمات اخرى : الفينومينولوجيا تجزىء الموضوع في نشاط الفرد الواعي ، فلا وجود للموضوع بشكل مستقل ، بل كموضوع للوعي . انه يترتب في عملية الوعي ذاته ، الذي يكشف عن حقيقته ويعطيه المعنى .

وعلى هذا النحو ، يرفع التناقض بين الموضوع والذات من وجهة نظر الفينومينولوجيين . لقد بدا للوجوديين أن الفينومينولوجيا هي الفلسفة الوحيدة التي قيض لها أن ترفع التناقض بين المادية والمثالية مؤكدة في نفس الوقت سيادة الوعي والوجود الواقعي للعالم على النحو المعطى مباشرة. ومع ذلك فالحديث لايدور حول الوضع الانطولوجي لظواهر الواقع الموضوعية،بل حول المنهج الخاص لفعل الوعي ، اي الحدس الفينومينولوجي كما لو انه يسمح بشكل عفوي ومباشر وبدون تحليل وتفكير مركز الوصول الى الموضوع بصورته المعطاة سلفا ، دون أن يكون قد حطم بأفكار خاصة . والفينومينولوجيون اذ ينكرون الطبيعة الموضوعية للوعي الانساني ، وينكرون

O. Marcel . Les hommes contre humain . Paris , 1951 .

تبعيته لشروط العالم الخارجي فانهم عمليا يجعلون من الذات شيئا مطلقا ، الذات التي تعي لا العالم الواقعي ، بل ظواهر وعيه الخاص .

الوجود الحقيقي للموضوع من وجهة نظرهم ، وجود ذاتي ، انه يستند على النشاط التركيبي للوعي الانساني .

الظاهرة والوجود :

'الوجوديون آخذين من فلسفة هرسرل هذا الاساس غير راغبين في الوقوع في الذاتية ، اعتنقوا الظاهرة الهوسرلية بوصفها الاساس الانطولوجي لنظريتهم في المعرفة ولكنهم يطمحون الى طبعها بصفات الوجود ذاته .

واذا كانت الظاهرة بالنسبة الى هوسرل هي الوعي المعطى مباشرة بوصفه مضمون الفعل القصدي ، فانها بالنسبة الى سارتر هي الوجود ذاته لقد كتب يقول : الظاهرة هي الوجود المطلق ، ذلك انها تظهر نفسها كما هي. وفي راي مارسيل الواقع الاصيل يبقى خارج منظومة المواضيع : والفينومينولوجيا هي التي تكشفه لنا . ويعلن ميرلو ــ بونتي : « ان الفينومينولوجيا هي الحساب الخاص حول وجود المكان والزمان والعالم . هي محاولة الوصف المباشر لتجربتنا ، كما هي ، دون التعلق بالمنشأ النفسي والتفسير السببي » .

والظاهرة بمعنى فينومن في نظرية المعرفة الوجودية تناقض مباشرة الظاهر . ذلك ان الظاهر يستدعي دائما باطنا يقبع خلفه ، الظاهره ــ فينومن ــ هي الوجود في ذاته . ظاهرا في ذاته . أو كما اكد هوسرل « المعطى الاولى » غير مختف . وواضح وضوحا مباشرا . وسارتر في ايمانه بهذه القضية ، يحول الوجود الى جملة من الظواهر . وفي مقدمة كتابه الفلسفي الاساسي « الوجود والعدم » التي يسميها ــ أي المقدمة ــ « مقدمة في البحث عنالو جود » يحاول سارتر أن يستبدل الاتجاه الثنائي للوعي بالنظرية الاحادية . لقد كتب يقول : لقد حقق الفكر المعاصر تقدما ملحوظا ، اذ حول ماهو موجود الى جملة من الظواهر التي تعرضه ، الوجود الموجود هوفي جوهرالامر ماهو،هذا الوجود يظهر،لقد غيرتنظريتنافي الظاهرة واقع الاشياء الى الظاهرة الموضوعية التي أسست بناء على معطيات جملة الظواهر اللامحدودة .

دافعا هذه المقولة الاساسية يؤكد سارتر أن وجهة نظره لاعلاقة لها مع التناقض الكانتي بين النومين والفينومين (أي الظاهره والشيء القائم بذاته) . ذلك أن الفينومين ـ الظاهرة ـ لا تتطلب أن يقبع وراءهاوجودما. والفينومين كما يرى سارتر في علاقته مع الذات ليس شيئا مطلقا في ذاته ، انه لا يكشف عن الوجود ، بل انه يكشف عن ذاته فقط بوصفه ظاهرة. وتطابق الوجود والظاهرة من وجهة نظر سارتر تطابق تام ، ويقضي على ثنائية الخارجي والداخلي . ويقود ذلك الى اعتبار أن وجود الموضوع ووجود الذات وجود ان غير منفصلين . والظاهرة لايمكن أن توجد خارج الوعي الذي يدركها ، والوعي في ذاته لايملك أي مضمون ـ انه عدم .

كما يؤكد سارتر أن الفينومين بوصفه مضمون الوعي الانساني ليس وهما ، بل هو في درجة كبيرة يملك الموضوعية ، لانه يغني نفسه بواقعية الاشياء ، ويمكن للفينومين الجزئي أن يكون أساسا للتنبؤ العلمي ويقود الى عمومية نظرية عميقة ، كاشفا هذا الجانب أو ذاك من جوانب الوجود . ومع أن سارتر قد جعل الفينومين شيئا مطلقا فانه لم ير في نشأة الترابط الذي لايضحد بين الوجود والظاهرة أحد المبادىء الاساسية للوعي الانساني . اننا اذ نعي فانما ننطلق من الظاهرة الى الوجود وبالعكس من الوجود الى ظهوره ، وتناقض المجرد والعياني ، الداخلي والخارجي ، بعكس الواقع الموضوعي في ترابطاته وعلاقاته الديالكتيكية .

وموضوعية الظاهرة تبرهن على انها تعكس جانبا محددا من الواقع الذي يتكشف بفضل الممارسة أكثر فأكثر في مختلف مجالات النشاط الانساني .

واذ يستبدل سارتر الشيء الواقعي بالفينومن الموضوعي فانه يطمح الى نزع الصفة المادية عن الاشياء واطلاقه صفة الموضوعيةعلى الفينومينات. وفي هذا يقع سارتر في تناقض مع أهم أطروحاته . فالموضوع من وجهة نظره مستغرق من قبل الذات ، ولكن ليس بشكل كامل ، لقد كتب سارتريقول: « الطاولة لاتقع في وعي ، حتى على نحو تصور الطاولة موجودة في المكان ، جانب النافذة الخ ... فوجود الطاولة يبقى عمليا مغلقا بالنسبة الى الوعي. انها تحتفظ بما لايستغرق بشكل كامل من قبل الوعي ، وهذا وجود للاشياء خاص أو كما يقول سارتر وجود متحول فينومينولوجيا وهذا الوجود هو وجود هذه الطاولة ، هذه العلبة ، هذا المصباح ، وجود أكثر عمومية ، وجود العالم ، انه لايوجد فقط بوصفه وجودا يظهر الوجود المتحول فينومينولوجيا،

ان مايوجد من أجل الوعي انه بذاته وجود في ذاته »(١) .

يمكن أن نرى للوهلة الاولى أن القضية السارترية حول الوجود المتحول فينومينولوجيا يتطابق مع المبدأ المادي حول أولوية وموضوعية العالم الخارجي . ومع ذلك فان سارتر ينظر الى النظرية المادية في المعرفة بوصفها ظرية ثنائية ، لان عملية المعرفة ــ من وجهة نظره ــ تجري في هذه النظرية على أساس الفعل المتبادل بين جوهرين ــ المادة والوعي . وسارتر يصعر خده عن هذه الحقيقة التي لاجدال فيها ــ الحقيقة التي تقول بأن نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية هي النظرية الواحدية بشكل أصيل . ولقد ثبت على أساس ممارسة الانسانية لآلاف السنين وليس على أساس تصورات ذاتية . أن الوعي في اطار انطولوجي ليس انحدارا للمادة بل ثمرة عليا من ثمارة طورها المستمر . أما فيما يتعلق بجوهرية الوعي فان المادية المعاصرة لم تقل أبدا بهذه القضية ووقفت وتقف دائما ضدها .

وسارتر اذ يتجه نحو واحدية فلسفته فانه مع ذلك ومنذ البداية يبني هذه الفلسفة على نزع المادية عن مبدأيين متناقضين .

فليس الكون باعتقاد سارتر كما هو عند الوجوديين المسيحيين على نحو وجود ترانسنتدالي مطلق ، ووجود كهذا واحد لاوجود له عند سارتر .

« الوجود في ذاته » و « والوجود لذاته »

للوجود في فكر سارتر صورتان : عالم غير متشكل وغيرمتعلقبالواقع الانساني وما لم ان في . ويسمي سارتر الصورة الاولى « الوجود في ذاته » . أما الثانية فالوجود لذاته . ويؤكد سارتر أن الانطولوجيا الفينومينولوجية اذ تعترف بالوجود في ذاته فانها تتجاوز المثالية . ولكنعلى أي نحو ؟ فهي قبل كل شيء تعترف بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي . ولكن ماهو هذا العالم ماهو هذا الوجود في ذاته ؟

على رأي سارتر هذا الوجود ليس عالم الافكار الجميل ، وليس طبيعة نشطة سعيدة ضاحكة بكل روعة الشاعرية والحسية . الوجود في ذاته ــ

هو عالم الفوضى والطاقة ، عالم المادة الساذج الاولي . خال من القانونية الداخلية ، خال من النشاط ، وخال من الديناميكا . الحية » . انه شبيه بالمادة البرغسونية .

وسارتر انطلاقا من تصوره اللاعقلي للعالم ، يرفض في الواقع الفهم العلمي ــ الطبيعي للحياة ، والصيرورة والتطور . يفقد الطبيعة كيفياتها المتنوعة الموضوعية ، ولكن عالمه ليس الوجود الكانتي القائم بذاته الذي ماهو الا لغز كامل الذي يمكن أن يغرق في ذاته الذي لا يحزر للوجود . والوجود في ذاته بالنسبة الى سارتر وكامو وسيمون دي بوفواز والوجوديين الآخرين واضح الى حد كبير لايملك فراغا ، لاوجود لشيء داخلي فيه يناقض ماهو خارجي انه وجود مغلق من اجل ذاته نفسها وليس شيئا خارج الفكر ، خارج أي وعي كان ، الوجود في ذاته متوحد مع ذاته هو « انه ماهو هو » ولايمكن أن يكون على نحو اكثر من ذلك . انه وجود ليس نشطا وليس سلبيا ، ولايتضمن نفيا ولا اثباتا ، انه (تركيب ذاته مع ذاته) . وهذا يعني أن الوجود في ذاته لايتطلب شيئا يمكن أن يكون له سبب أو هدف اخير ، أو مشروع يمكن أن يحققه . الوجود في ذاته ليس له معنى أو دلالة انه بلا غاية . انه يملك فقط وجود الواقعة ، دون أي ضرورة لهذا الوجود . ومن هنا تكمن مصادفته ، ولا برهنة العالم ، والعالم قبل أن يتدخل الوعي ويقدم له المعنى ليس الا فوضى لا عقولة ، وعلى النقيض من الوجود في ذاته يقدم الوجوديون عالما اخر ، انه الوجود لذاته ، المبدأ المبدع والمكون ، ومنبع وحامل معنى الحياة . والوجود لذاته هو الآخر وجود ولكنه من جنس آخر ، انه كما يقول سارتر بمقدوره أن يكون كما هو كائن ، أو لايكون كما هو كذلك .

ويكمن جوهر الوجود لذاته أي الوعي في أن يخلق ذاته بذاته ، نافيا ذاته باستمرار . وأساس هذا النفي هو العدم . ان يتجذر في قلب الوعي ذاته وهوالطر يقة الممكنة بشكل وحيد لوجوده ، ووجود الوعي هو وعي الوجود . ويحدد سارتر الوعي في علاقته بالوجود بوصفه ، فراغا شاملا (لان العالم بشكل كامل يقع خارج الوعي) والوعي كما يقول سارتر : ينتشر في الامتلاء متجسدا في كثرة ظواهر الوجود ويشكل فيه شقا تماما كما تخرق الدودة التفاحة جاعلة فيها ثقبا ما .

وهكذا فبين هذين النمطين من الوجود يجد سارتر اختلافا هاما ، فاذا

١ ــ سارتر الوجود والعدم ص ٣٣

٢ ــ المصدر السابق .

كان الوجود في ذاته يقوم على مبدأ التماثل والوحدة وعدم التناقض فان قانون الوجود لذاته هو قانون التناقض .

ويقوم نشاط الوعي كما يرى سارتر بوصفه ثنائيا : في علاقة الوعي بالعالم وعلاقة الوعي في ذاته . وهكذا يكون الوجود في ذاته دائما ـ عند جميع الوجوديين ، مناقضا للوعي الانساني بالوجود .

والانسان بوصفه جزءا من هذا الواقع ولانه مخلوق منه (بوصفه نقطة عليا لازدهار الحياة العضوية ، يبقى خارج بحث الوجوديين . كما أن الوجوديين يضربون صفحا عن مشكلة هامة أخرى تتعلق بشروط تطور الوعي الانساني ـ الا وهي مشكلة الحتمية الاجتماعية التاريخية . والوجوديون اذ يتصورن الانسان موجودا عيانيا ، حيا ، نشطا ، فانهم يتجاهلون بنفس الوقت تلك الحقيقة الهامة ، وهي أن الانسان متعلق بالوجود الطبيعي والاجتماعي ، وخاضع لقوانينه .

ولا شك أن الشخصية الانسانية لاتتكون على أساس التأثير الخارجي للطبيعة والمجتمع ماخوذين بذاتهما فحسب ، بل في توافق مع تلك الشروط الداخلية الخاصة ، حيث تتأثر هذه الشروط في كل لحظة بالتأثير الخارجي مكونة تعقد الشخصية الانسانية .

ولكن الوقوف على بحث حياة الانسان الداخلية فقط وعلى بحث الوعي والعاطفة القلقه ، فان الوجوديين بذلك يفصلون الانسان عن عالمه الخارجي ، عن التاريخ والوسط الاجتماعي ، ويناقضون بينه وبين ماسبق . ويحولون الانسان الحي العياني في جوهر الامر الى موجود مجرد لازماني ، ويرون فيه وجودا عقليا واحدا مبرهنا .

ويصف جان فال الوجودي ممثل الهيغلية الجديدة اتجاه سارتر الفلسفي هذا بانه اتجاه اسطوري . كما يعتبر أهم مبادئه ـ في ذاته ـ لذاته، العدم والوجود اساطيرا . ويلاحظ الفيلسوف الماركسي هنري موجين أن الوجوديين يفصلون في حقيقة الامر الوجود والوعي ، ويسيرون نحو المثالية بصورتها الثنائية ، نحو المثالية الموضوعية في علاقتهم بالوجود في ذاته ، ونحو المثالية الذاتية في علاقته بالوجود لذاته ، ويقود تناقض الماهية والوجود هذا ـ الوجود في ذاته والوجود لذاته ـ الى أن الواقع الموضوعي يدرك من قبل الوعي الانساني كشيء خارجي بشكل مطلق في علاقته مع هذا

الوعي وبنفس الوقت لاوجود له بمعزل عنه . ذلك : ان أوجد ... أوجد في العالم . وفي تناول الوعي هذا مع العالم وضعت اللبنة الاولى للاغتراب ، الذي لاينفصل عن الوجود الانساني من وجهة نظر فلاسفة الوجودية .

الاغتراب بوصفه انفصال الانسان عن العالم ، عن المجتمع وعن ذاته .

لقد احدث التطور الاجتماعي الكبير ، وتغير مسار العملية التاريخية العالمية الحاد ، والتنوع الفكري هزة في وعي انسان المجتمع البرجوازي المعاصر . وولدت لديه الخوف أمام الحياة ، وشعور الانفصال المأساوي عن العالم والناس ، وعمقت عملية اغترابه . والاغتراب بوصفه انفصال الانسان عن ثمار عمله كما حلله ماركس يتحول لدى الوجوديين الى اغتراب عام لازمني . ولهذا فهو مجرد وله طبيعة ميتافيزيقية . فهو لم يعد يسم مجالا من مجالات العلاقات التاريخية الاقتصادية الانتقالية بل يسم العالم بجملته. والاغتراب كما يراه الوجوديون أساس كل وجود انساني ، ولا يتعلق بالتشكيلات التاريخية ، الاقتصادية ، السياسية المتغيرة . ويظهر اغتراب الانسان عن العالم بشكل عام ، في انفصال الشخصية عن المجتمع ، في انعزال الانسان عن « الآخر » . في انفصال الوعي الانساني أي اغترابه عن وعيه نفسه . ولهذا تكون التشاؤمية العميقة أهم سمات النفس الانسانية .

احساس بنقصه ، بضعفه ، احساس بالمأساة ، بعدم الامل ، بالخوف تلك هي صفات نفسية الانسان .

واذا ماجردنا هذه المقولات من معانيها الانتروبولوجية فسوف نلاحظ فيها تعبيرا عن التناقض الداخلي لازمة المجتمع الرأسمالي المعاصر.

انفصال الانسان عن العالم :

ان الوجوديين في اقامتهم التناقض بين الواقع الانساني وعالم الاشياء اللامتشكل ، يرون في الانفصال القائم بينهما السبب الرئيسي للاغتراب .

ووعي وحدتي الخاصة ، وانعزالي وتيهي يتعمق أكثر بسبب ان العالم

الخارجي يقف بالعلاقة مع الانسان بوصفه عالما غريبا وعدائيا . فالانسان محاط بالعالم الذي لايستطيع العيش بدونه ، انه يبحث عن التأييد في الاشياء ولكنه لايجده فيها ، فالاشياء تملك ماهية وضع الوجود في ذاته المستقر . والانسان فاقد لهذا الوجود انه لاوجود الوجود . هذا الاغتراب عن العالم عرضه سارتر في القسم الثاني من روايته « دروب الحرية » .

كما نجدلدى البير كامو هذا النمط من الاغتراب اذ يؤكد على اغتراب الوجود الانساني المأساوي ويعتبر كامو التاريخ والمجتمع والعلاقات الانسانية عالم اغتراب الشخصية . ولاتحصل الشخصية في ذلك العالم على تطورها المتعدد ، بل وتفقد تنوع أناها الداخلي وتنفصل أكثر فأكثر عن الانا وتقبض على لامعقولية العالم . كل شيء لامعقول ــ الحياة الخاصة ، حيث تخضع الحرية للدوافع ، الصداقة والحب ، حيث يعيشان في الانانية والجشع ، ثراء العالم الذي بدل أن يحقق التعاون بين الناس يخيف العالم بالقنبلة الذرية . العالم كله لا معقول ، والانسان ملقى فيالوجود اللامعقول.

مأساوية الانسان الخاضع للعالم العدو ، عجزه عن تجاوز تناقضات الحياة لامستقبل ولا معنى وجوده ، كل ذلك يقدمه كامو بتحليل دقيق وعميق على أساس التحليل النفسي . في مؤلفاته الادبية، الغريب ، الطاعون ، ١٩٤٧ ، الصيف ١٩٥٤ . لقد كتب كامو يقول : كن عدما ، وعلى مدى آلاف السنين رفع هذا النداء ملايين من البشر . ، سبيل الثورة ضد الطموح والحزن ... ولكن هذا العدم لم يصل اليه شأنه شأن المطلق »(١) .

ان الضياع بين عالم الانسان الداخلي وبين واقعه المحيط هو الفكرة الاساسية التي يكمن وراء ابداع الكاتب .

وكامو شأنه شأن اندريه ماهو الا الممثل المشهور لما يسمى بالتشاؤمية البطولية . وتذكر الماضي البعيد ، والمحاولة اللا مثمرة لايقاف جري الزمن وجريان الحياة ، رومانسية الشباب الزائل ، رفض الواقع ، الحلم بالابدية ، تلك هي موضوعات مؤلفات كامو المبكرة .

---

1 — A. Kamus, L'Eté, P. 61

وتلبس ابطال كامو لبوسا واحدا انهم جميعا يائسون . ويتضح ذلك اللا امل في مسرحيات كامو حيث الوجوه الفاعلة هي دائما وجوه جامده لاحيوية . وهم اذ يعبرون عن أفكار واحساسات المؤلف فانهم يعلنون تفاهة كل نشاط انساني ، المتسم بالامبالاة اتجاه الحياة واتجاه البشر .

وفي كتابته الفلسفية وخاصة في اسطورة سزيف ، يطرح كامو أهم مشكلات الوجود الانساني انطلاقا من رغبته في وعي وتقييم عالم الانسان الداخلي والخارجي ، ومن أجل فهم معنى وفكرة حياته ، وتحديدموقعهفي المجتمع والتاريخ والطبيعة .

وكامو محللا الواقع المحيط به ــ مثبتا لامعقوليته يصل الى نتيجة وهي : أن حياة الانسان والمجتمع فاقدة المعنى بشكل دائم . وينظر كامو الى اللامعقولية من موقف برجوازي صغير لمثقف فاقد الثقة بالتقدم التاريخي ، وبالجماهير الشعبية . ومتحامل على الدولة الاشتراكية . بوصفه امرا مسلما به أساسا في اتجاهه الفلسفي المتضمن تقييم للواقع وللانسان المندرج فيه . والواقع اللامعقول من وجهة نظرة داخل في مضمون الانسان ، ويشكل ماهية الطبيعة . وكامو انطلاقا من نظرته المحدودة القائمة على الادراك الفردي للواقع ، ودون أن يرى المسار المستمر للتاريخ ، والعصر القادم للافكار الاشتراكية التي تؤكدها الحياة ، واثق من عدم تجاوز الاغتراب ، معتبرا اياه الصديق الابدي للانسانية فما هو المخرج من هذا الاغتراب الذي يقترحه كامو ؟ التمرد أو الانتحار . التمرد كما يعلن « واقعنا التاريخي » من أجل أن يكون على الانسان أن يتمرد . وفي هذا القول نجد التناول الوجودي المحض للتمرد . التمرد مقولة سلبية قبل كل شيء احتجاج ، نفي وعصيان . وفي التمرد ضد كل شيء يتعلق ب اللاأنا ــ لاوجود لبرنامج ايجابي ، لايلتفت الى الامكانية الواقعية للاصلاح الاجتماعي . والتمرد كما يؤكد كامو تحرر ميتافيزيقي ، تمرد انسان مضطرب ضد السخف العام والموجود في كل مكان .

أما المخرج الآخر فهو الانتحار ، وعلى الرغم من مرور كامو على هذا المخرج فانه يضحده . والانتحار من وجهة نظره ماهو الا صرخة ياس ، ليست بمقدورها كسر حائط الاغتراب . ولذا فهو فاقد لاي معنى : وحياة الانسان تتطلب عملا من أجل أن تصبح معاشة . وكامو مؤكدا ــ على غرار الوجوديين الآخرين ــ أن مصدر مأساة الانسان المعاصر في انفصال وعيه

لقد كتب يقول: « لو كنت شجرة بين الشجرات، لو كنت حيوانا بين الحيوانات لكان لهذه الحياة معنى أو لم تطرح هـذه المشكلة على الاقـل ، لاني اذ ذاك سأكون جزء من هذا العالم ، بل لكنت هذا العالم الذي اناقضه الآن مع وعي الكامل ، مع متطلباتي في الاجتمـاع مع البشر »(١) .

ولقد شدد جورج باتاي على الجانب السلبي لعلاقة الانسان بالعالم . ولان الانسان من وجهة نظر باتاي ماهو الا « واقع مجزأ » ، مغترب كلية عن الطبيعة والمجتمع ، فجميع علاقاته مع العالم فاقدة لاي مضمون عقلاني ، ويؤكد باتاي أن التجربة الاصيلة لايمكن أن تكون ابدا مغلقة في صورة ذهنية، لان الفكر متجه دائما الى التقسيم ، الى الانسلاخ ، الـى التحليـل ، بل فقط وحدة هذه التجربة . والتجربة الاولية الاصلية التي تتحقق عن طريقها علاقة الانسان بالعالم هي لا ـ معرفة مطلقة ـ هذه اللامعرفة ـ هي من وجهة نظر هذا الفيلسوف ـ التي تقدم امكانية الوصول الى الوجود في ذاته وامكانية الانغماس فيه .

وباتاي حين يضع نشاط الانسان السياسي والاخلاقـي والجمالـي والاشكال الاخرى لنشاط الانسان التي تملك دائما هدفا محـددا عمليـة سيادة) ، في تناقض مع التجربة الصوفية الاولـى ، فانه يطلق على هـذه التجربة اسم النشوة الروحية والتماس الحي مع الوجود العادي . واتصال الانسان مع الوجود حيث يتحرر عن طريق هذا الاتصال من «واقعه المتعدد» ماهو من وجهة نظر باتاي الا شهوانية ، نشوة ، شعر ، وطقوس تضحية . وفي نهاية الامر فان حياة الانسان سواء لدى باتاي أو لدى كامو شيء سخيف والانسان يختفي في هذا العالم الصامت الممل . وهذا الفيلسوف الذي لايرى طريقا آخر لتجاوز الاغتراب غير الموت ، ينظر اليه بوصفه تحررا ، وانتقالا الى الفطريـة المطلقـة .

ويظهر باتاي بصورة مكشوفـة عمليـة نزع الشخصية الانسانيـة في المجتمع البرجوازي المعاصر . وانحطاط الوجود الانسانـي . وفي دعوتـه للخروج من الحياة فانه يختبيء في مجال الوجود الانساني اللاواعي والعميق. ومن الوضوح الاتجاه نحو اللاعقلانية المبالغ بها ، التي تسم جزء محددا من المثقفين الفرنسيين في ادراكها للواقـع . وفي هذا العالـم حيث تداسـ كل

اسطورة سيزيف ـ باريس ١٩٦٤ — ص ٧٤ .

الحقيقة الانسانية يكون الانسان المغترب في كل عريه وحيدا وضعيفا بغير حدود كما يرى باتاي .

ومن الضرورة الاشارة الى أن مفهوم الاغتراب في الوجودية الفرنسية اكتسب تطورا ملحوظا . وخاصة لدى سارتر في كتابه (نقد العقل الديالكتيكي) ويحدد مفهوم الاغتراب لابوصفه انفصالا عن العالم الخارجي ، بل بوصفه جعل النشاط الانساني نشاطا موضوعيا لصالح الاشياء . وفي تشيؤ نشاط الانسان ، عمله ومشاريعه في أشياء مادية ويعرف نفسه في حيويته ... أي في أن الاشياء مغتربة عنه . وعلى هذا النحو ينظر الى الاغتراب بوصفه نتيجة علاقة خاصة . فهو من جانب يوحد الانسان ونشاطه العملي مع العالم المادي ، ويحول هذا النشاط الى شيء من جهة أخرى . ومعرفة الانسان لنفسه من خلال النشاط يصبح ــ من وجهة نظر سارتر ــ ضحية مشكلة الخاص المحول .

واذا كان الواقع الشيئي لدى ماركس واقع القوى الانسانية الجوهرية والانسان يؤكد نفسه في العالم الشيئي ، فان هذا العالم الشيئي بالنسبة الى سارتر ماهو الا الآخر المختلف عن الانسان ، وفي تشيؤ النشاط الانساني يكمن منبع الاغتراب .

الاغتراب بوصفه لا انسجام الشخصية :

يتصف البحث الوجودي للشخصية الانسانية بلا انسجام الشخصية والعالم وكذلك بالتنافر الداخلي العميق لاناي مع ذاتها . ولاشك أن هذا الاتجاه التشاؤمي في عقائد الوجوديين الفرنسيين قد أملاه جو التعدد الفكري ، وزوال القيم الاخلاقية الاولى التي كانت في مابين الحربين وما بعد حرب ١٩٣٩ ــ ١٩٤٥ . والانفصال بين احساس ومزاج الفرنسي العادي وبين أهداف ومصالح الحلقة الحاكمة وصل في تلك السنوات الى توتر كبير من جراء عدم رؤية المخرج من الواقع المأساوي للنظام الذي فرضه المحتل ، وأجواء التكيف مع الوقائع الجديدة ، والاستسلام ، تعمق الوجوديون أكثر فأكثر في تحليل الطريق الخاص ، والوعي الذاتي الفردي ، ولكن دون ان يجدو الشمولية والانسجام(١) توصلوا الى نتيجة مفادها أن ماهية الوعي ذاته ماهي الا السلبية وقدرته على النفي .

١ ــ بو سالافييف ــ الوجودية . (مسائل فلسفية ، العدد ١ ــ ١٩٦٧) .

ولا شك أن اقامة الترابط المباشر بين الوضع الاجتماعي ـ السياسي في ذلك الوقت وبين الافكار الفلسفية للوجودين قد يكون مبتذلا ، ولكن من الخطأ نفي تعلق الافكار الفلسفية بالواقع الاجتماعي .

وسارتر في ايراده بعض الامثلة من الحياة العادية انما يعبر بصورة مقنعة عن التنافر الداخلي وعن التناقض بنفس الوقت ، عن الطموح الى التأكيد الذاتي الذي يطبع كل فرنسي شريف في تلك السنوات . ويسمي سارتر تبعثر الوعي الانساني هذا ، الخداع الذاتي ، الضمير اللاحي ، الضمير السيء ، اللاصادق . هذا الضمير السيء يختلف عن الكذب ، ذلك أن في فعل الكذب نحن في علاقة مع الثنائية الانطولوجية لاناي وللانا الآخر . ويظهر هذا الضمير السيء في أعماق وعي الخاص . وهنا وجود لخداع مقنع لذاتي .

وسارتر محللا ظهور الخداع الذاتي يصل الى نتيجة تقول : اننا هنا في علاقة لا مع الصراع بين الشعور واللاشعور كما يعتقد فرويد ، بل في علاقة مع اتجاهي الواقع الانساني : وجود الواقعة والتسامي . وعدم استقرار الوجود الانساني هذا ، وضرورة الانعتاق الدائم لاناي الخاصة ، وتجاوز اغترابي يولد لدى الناس رغبة قصوى لتأكيد الذات ولهذا غالبا مايلعب البشر هذا الدور أو ذاك ويتصورون انفسهم على اي نحو يريدون أن يكونوا . وكل واحد منا ـ كما يقول سارتر ـ يلعب دورا ما ، ويبرز وكأنه شخصية ذو وجهين ليس هو كما هو في الواقع ، لانه لو كان هو فعلا لكف عن أن يكون (لذاته) واصبح (في ذاته) . ولكن وجودي يفلت مني وانا منعزل منفصل عنه . وهكذا فان الخداع الذاتي يؤكد البدهية الاساسية للفلسفة الوجودية وهي (أنا لست انا في الحقيقة) . واذا ماتحققت هذه الوحدة ، فان الانسان يكون قد فقد كما يرى سارتر أهم سمة من سمات الوجود الانساني . (الوجود لذاته) . وقد انمحت لديه تلك الرغبة في الانفصال الدائم وتحول الى (وجود في ذاته) اي كما لو انه تشابه مع الاشياء .

وسارتر ـ كاشفا الزيف الداخلي ونفاق العلاقات الانسانية في المجتمع البرجوازي المعاصر ـ يظهر على اي أساس كاذب تبنى في هذا المجتمع الترابطات بين الناس . حيث تحل العلاقات الكاذبة محل العلاقات البسيطة والمباشرة حيث الانسان مغترب عن هذا المجتمع ، ويطمح هو نفسه الى أن يتحول الى « شيء » ويرغب في أن « لايكون » بل « يبدو »وهذا مايقود بالنتيجة الى فقدان الشخصية لذاتها ، الى لا شخصانية الانسان .

.. ومن الواضح ان سارتر لم يضع نصب عينيه مهمة الكشف عن أقنعة انماط المقولات الاجتماعية المختلفة ، ولكنه يبحث دائما عن هـذه الدلالات الاجتماعية المتشخصة ، كما ينظر سارتر الى جميع أشكال ظهور النشاط الانساني بوضعها عناصر بنية فينومينولوجية ، والتي يقيمها انطلاقـا مـن الاهداف الخاصة للفرد . ومن اجل كشف مضمون هـذا النشاط يولي سارتر وجهـه شطر المنهج التحليلـي الفردي . او كما يقـول هو شـطر « التحليل النفسي الوجودي » .

وسارتر على شاكلة فرويد يجد هذه البنية في الحيـاة اللاشعوريـة للسلوك المبكر . حيث يقف اللاشعوري فوق الشعور ، ويشكل ذلك الاساس الذي يربط الانسان على مدى الحياة مع ماضيه . وحالة الطفـل المنحـدر من عائلة برجوازية والمنعزل عن العالم الواقعي ، الذي يلعب دورا رابطـا مع حياته الشابة ، والمختنق في هذا الدور متعطشا للتحـرر منـه قدميا ـ أي هذه الحالة ـ في وصفه لسلوك فلوبير . وفي مؤلفه (الكلمات) يرسم سارتر صورة واضحة للوضع المأساوي للطفل الوحيد الذي شرع بالاحساس ولكنه لم يع بعد انفصاله عن اسرته ـ عن لعالم المحيط ، الطفل ليس بمقدوره بعد أن يؤكد نفسه بوصفه شخصية ، ويظل ضحية ذلك الدور الذي يجب عليه ان يلعبه في شبابه في الكوميديا العائلية .

ويصف سارتر وباشكال متعددة الانفصال الغامض الذي يشعر بـه الطفل ذو السنين السبع (اي الفيلسوف ذاتـه في طفولتـه) . كما يصف ضياع شخصية ذاتها .

ان أناي ـ صفـة ، واسمي في ايـدي الكهول . لقد علمونـي ان ارى نفسي باعينهم ، لقد كنت طفلا ، والطفل ماهو الا صنم ، يصنعوه من خيبات املهم . وفي غياب الكهول احسست في نفسي نظراتهم ، المتصببة في اسنية الضوء ، وتحت تأثير هذه النظرات ، ركضت ولعبت ، لم تسمح لي هـذه النظرات الخروج من حياة الحفيد المثالي ، كما حددت العابي وعالمي .

وكامو في رواية « الغريب » يعري ـ وبدون رحمة ـ فقـدان الانسان لشخصيته . ووجودها خارج ذاتها . « ومرسو » الخادم الصغير (لانسان الصغير اللاملاحظ) مقيد في خوف اللامبالاة الصامته ، « كل شيء بالنسبة له على حد سواء » انه لامبال بشكل مطلق ، لامبال بالحب ، بموت الام ، بأن يصبح قاتلا وهو غير مذنب في شيء ، كما أنه لايرى في الآخر الشخصية الحية

بل يكف عن وعي ذاته نفسها . يشعر انه غريب . ليس فقط عن العالـم ، عن المجتمع وعن الآخرين المحيطين به ، بل غريب عن ذاته . وكامو من خلال مثال « مرنسو » يتحدث عن التخريب الداخلي لانسان المجتمع الرأسمالـي المعاصر . ولكنه ــ اي كامو ــ لم يكشف عن الاسباب التاريخية للاغتراب ، كما لم يكشف عن جذوره الاجتماعية ــ الطبقية . ولهذا فان نتائجه النظرية استندت على المذهب الفردي ، وعلـى المذهب التشاؤمي ، ولم يجـد أي مخرج في عالم الممارسـة . وان اللامعقول يعيشه في عالـم النسبية ، حيث لاقيم ثابتة ، لاحرية ولا اختيار .

الاغتراب بوصفه انفصال الوعي :

يظهر الاغتراب بخاصة وبشكل حاد في اعماق « انانا » حيث يغـدو هذا الاغتراب تناقضا بين الوعي وبين وعي هذا الوعـي . والانسان يحس ذاته منسلخا ليس فقط عن العالم والآخرين ، بل عن ذاته ايضا .

ويعترف هـ. مارسيل شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين بنظرية الاغتراب لدى مـاركس التي جـاءت في أعمالـه المبكرة ، ولكنه يرفض بشكل كامل الفهم الماركسي العلمي لاغتراب العمل . ويعتبر بحثه لهذا المفهوم أكثر اتساعا بل واكثر صحة . ويعتقد مارسيل ان مفهوم الاغتراب يخرج عن دائرة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع في اطـار العمل . حيث انه يحيط بمجالات الروح الانسانية العميقة . لقد كتب مارسيل يقول : « أفهم من الاغتراب تلك الحقيقة التي تقول : بأن الانسان يرى نفسه أكثر فأكثر مغتربا أمام ذاته ، أمام ماهيته الخاصة »(١) .

ويؤكد سارتر : «ان الوعي امكانية وضع الذات خارج الوجود»(٢) ، ففي حالة الحزن احس بـ اناي كما هي في اللحظة المعطاة ــ اي حزينة . ولكن هل من الحكمة أن أعي هذا الحزن كما انظر الى نفسي من زاويـة « خـارج الذاتي » ، وعلى بعد من الذات ، كما لو اني الاحظ آخرا . وهذا مالا أجعله في تناقض مع « الوجود في ذاته لأناي » مع حزني التام . انه أكثر من اللانا انه موضوع ملاحظتي ويؤكد سارتر انه قانون الوجود لذاته بوصفه الاساس الانطولوجي للوعي ، يكمن في ان الوجود ذاته يوجد في صورة وجود ذاتي » .

---

1 — G. Marcel. L'Homme problématique Paris, 1955 P. 10 .

2 — J - P. Sartre . L'être et Le heant , P. 61

واذا ماوجد في شيء ما من أجلي ، فهو اذا لايمكن أن يتطابــق معي. وهناك انفصال مابين الذات ونفسها . وعندما يتحدثون عادة عن انفصال شيء ما فانهم يعنون واقعا كيفيا ما ــ البعــد المعــروف في المكان ، وسط محدد للزمن ، اختلاف سيكلوجي لفرد اثنيتين . ولكن مايحدد « أناي » مــع ذاتها لايملك اي سمات كيفية وكمية ــ انه ــ العدم . انه الانفصال في عمق اناي أو السلبية المحضة .

ان وجود الوعي بوصفه وعيا وجود على بعد مــن ذاتي ، كمــا هــو وجود ذاتي ، واقعيا غياب البعد ، الذي يحمله الوجود في ذاته ، هو العدم وهكذا فان الوعي الذاتي يصبح مقولة سلبية .

العدم ــ أحد المقولات المركزية في الوجودية . والعــدم بالنسبة الــى الوجودي الالماني هايدغر يقــع من جهة في هــذا الجانب من الحياة والمــوت ومن جهة اخرى يحقق وظيفة منبع وماهية الوجــود . وهايدغر اذ يبنــي فلسـفته حول العدم على اساس تحليل زمانية الوجود يرسم علاقــة الوجود والعدم . والعدم ــ كما يرى هايدغر ــ يخترق كل مجال الوجــود بوصفه موجودا زمانيا ، يؤثر بصورة فعالة في العالم . « فالعــدم والوجود ينتسب الواحد منهما للآخر » .

ويرى هذا الوجودي الالماني المضمون القيمي للعدم ، في أن الانسان في مجاله العاطفي ، وخاصة في شعور الخوف يدرك تميزه عن الطبيعة وعن كل ماهو موجود : « ان الخوف يكشف عن العدم » . انه يفتح أمام الانسان كل ماهو غير أصيل في حياته الزائفة ، ومضمون حياته الاصيلة ، التي كما لو أنها تكمن في أصيل في حياته الزائفة ، ومضمون حياته الاصيلة ، التي كما لو أنها تكمن في «الوجود ــ من أجل ــ العدم». هذه النظرة المظلمة المتشائمة ، هذا اللما ــ فوق الفردانيــة ، يحــاول أن يحلهـــا ياسبرز ، مستبــدلا العــدم بالتسامــي الالهي « والاتصال الوجودي » . ولكن جعله الواقع اسطوريا ، وظهور التفكير المرضي عملية لا معنى لهــا .

والفهم المزيف للتفكير الانساني وعلاقتــه بالعالــم بشكل عــام هــذا مايميز الوعي البرجوازي الصغــير . كما يتميز بالتخريب العميق الــذي ظهر في الوجوديــة الالمانيــة .

وسارتر يقدم مفهوما مختلفا الى حد ما للعدم ، فاذا كان العدم بالنسبة الى هيدغر أساس العالم كله ، حيث يدخل بناء على مفهوم الخوف الى الانسان ، فانه لدى سارتر يحمل طبيعة ذاتية . لقد كتب سارتر يقول: « العدم ــ هو السوسة التي تعشعش في قلب الوجود الانساني » .

وسارتر كما لاحظنا يقسم الوجود الى نمطين :

« الوجود في ذاته » ــ عالم الاشياء ، والوجود لذاته ــ الوعي الانساني هذان النمطان من الوجود هما بنفس الوقت مستقلان ومرتبطان . والعدم منطقيا يأتي بعد الوجود ، ولا وجود له بحد ذاته . انه دائما عدم وجود ما . وهكذا فالعدم لدى سارتر محتاج دائما الى الوجود . وهذا الوجود هو الانسان . « الانسان هو الوجود ، حيث انه عن طريق العدم يندرج في العالم » .

الاغتراب بوصفه صداما بين « أناي » وبين « الآخر » :

الاغتراب لايحيط فقط بالمجال الشخصاني للإنسان وتوتره الداخلي ، بل ويحيط بمجال العلاقات بين الشخصيات . وبالنسبة الى الوجوديين فعل الوجود لايعني فقط الوجود في العالم ، والوجود في هذه الحالة ، بل الوجود في علاقة محددة مع الناس الآخرين ، هذه العلاقة تتطلب بالضرورة شيئين : « اناي » و « آخرا » ما ومفهوم الآخر مستعمل على نحو واسع سواء من قبل الوجوديين أو من قبل ممثلي الفلسفة المسيحية الدينية .

كما يمكن ملاحظته لدى كل من هيغل وفيختة ، وهو سرل ، وهايدغر وفلاسفة آخرين كثيرين .

والوجوديون الفرنسيون أما أنهم يطبعون العلاقات بين الافراد بعضهم ببعض بطابع ديني ــ صوفي (مارسيل) أو أنهم يقعون في صورة متطرفة من صور الذاتية والسلبية ــ (سارتر ، بوافوار ، كامو ، ميرلو ــ بونتي) . وأساس العلاقة المتبادلة بين « أناي » والآخرين كما يراها سارتر هي ثنائية الواقع الانساني : ان « وجودي لذاته » يتضمن شيئا متمما (الوجود من أجل الآخر) . ولهذا فان سلوكي وأفعالي وأعمالي تخضع لوجهتي نظر ، لتقييمين ، لرأيين ، رأي الخاص ورأي الآخر . والآخر ينظر اليه أساس آخر مختلف ، كما لو أنه وعي المحتجب ، كنظرة واحدة متجه نحوي .
نحوي .

ومن وجهة نظر سارتر ، فان كل شخصية انسانية تعامل أناها بوصفها أنا مستقلة ، بوصفها حرية مطلقة ، ولكن الآخر عندما ينظر الي فانه يمتلك وجودي الخفي ، الآخر يعني على اي نحو ابدو ، وهكذا فان المعنى العميق لوجودي يكمن خارج ذاتي ، انه أسير انقطاع ما ، ان « الآخر » يفضحني .

والوجوديون اذ يظهرون التعبير النموذجي لاغتراب الوعي البرجوازي، فانهم يجعلون من العلاقة المتبادلة الانسانية العادية علاقة غامضة ، راسمين صورة الاغتراب والعلاقة العدائية التي تطبع الذات نحو الآخر .

ان شعور الاحتقار لدى الذات اللامنحدرة الى مستوى الاشياء يكشفه سارتر بالامثلة التالية : فأنا الآن أتنزه في الحديقة ، أتأمل الطبيعة والاشياء المحيطة بي وفجأة اكتشف ان هناك انسانا آخر غيري ، وفجأة تحصل عملية انفصال . فكل ماهو موجود بما في ذلك أناي وجد من أجلي وحدي ، أصبح موجودا من أجل الآخر . لقد غادرني العالم ، من أجل أن يصنع أشياء الآخر الخضراء اني لادرك العلاقة بين الوردة وبين الآخر بوصفها ترابطا موضوعيا ولكن لا أستطيع بعد الآن أن أحس بالوردة على هذا النحو اذ ظهر فجأة الموضوع الذي سرق مني العالم » .

ويؤكد سارتر في تحليله علاقات الناس ببعضهم البعض على أن الفكرة الاولية « الوجود من أجل الآخر » ليس « الوجود مع » بل الصراع . (ان الصراع الفكرة الاولية « للوجود من أجل الآخر » « الجحيم هم الآخرون » .

لقد بين ماركس ، أن الانسان في المجتمع الراسمالي انسان فاقد الكل الواحد الهرموني ، انه منعزل عن المجتمع ، عن الاخرين ، ويقف في تناقض معهم بوصفهم قوة عدائية . ومن أجل حل هذا التناقض لا بد من القضاء على السبب ، أي الغاء العلاقات الشيئية بين الناس في المجتمع الرأسمالي واستبدالها بعلاقات انسانية في المجتمع الاشتراكي . ويعترف الوجوديون بهذا التناقض ، ولكنهم لايرون المخرج في التغيير الثوري لنظام الراسمالية الاجتماعي ــ الاقتصادي ، بل إما في مذهب الأرادة ورفع لواء حرية الانسان بتطرف ، « الوجودية اليسارية » أو في التصوفية الدينية والتي على الرغم من اعلانها كمال الشخصية الانسانية ، لكنها في الحقيقة تحتقر هذه الشخصية وتجرها الى الاذعان والاستسلام (الوجودية المسيحية) . ولا شك أن لدعوة مارسيل الى الخروج من المشكلات الحياتية الهامة لايامنا هذه ، والرغبة في تحويل المسائل الملحة للعصر الى توتر ذاتي

لفرد منعزل لها مايبررها . انها نتيجة التأثير المدمر للتقدم العلمي ــ التكنولوجي ، الذي يصب حممه على الانسان ويخمد حياته الداخلية . وترى الوجودية الفرنسية في نمو سلطة التيكنوقراطيا وسيلة من وسائل عزل الانسان عن حياته الداخلية ، وفصله عن الكمال الاخلاقي .

وفي هذه المناسبة فان الفكر الفلسفي التقدمي لعصرنا الراهن يبحث في مشكلة (الانسان الجديد) انسان المجتمع الاشتراكي في ثراء وتنوع عالمه الداخلي . انه انسان العمل ، انسان التأثير السياسي الذي يغير بل ويخلق العالم .

والتقدم العلمي التكنولوجي بالنسبة له انما يفتح أمامه امكانات لا محدودة في نشاطه الذهني ، الاخلاقي ، الثقافي والعملي ــ الاجتماعي . وكما أشار ماركس ولينين أكثر من مرة فان التقدم التكنولوجي يحرر الانسان من العمل الميكانيكي المضني ، ويخلق الشروط الموضوعية لاتساع امكاناته الابداعية ، ولتطور الوعي .

اغتراب الشخصية عن المجتمع :

على الرغم من الاتجاه الفرداني المبالغ به ، فان الوجوديين لم يستطيعوا تجاهل المشكلة المركزية لعصرنا ــ وهي مشكلة العلاقة المتبادلةبين الشخصية والمجتمع . وكلا الاتجاهين الوجوديين « اليميني » و « اليساري » يضعان الفرد في تناقض مع المجتمع ، متحدثين عن أولوية الشخصية على المجتمع . والوجوديون مضخمين المبدأ الذاتي لدى الانسان يحولون العلاقة بين الشخصية والمجتمع الى استقلال مطلق للفرد عن المجتمع . والانسان كما لو أنه يخلق العالم بحرية ، ويقيم العلاقات الاجتماعية بارادته ، فاما أن يتمثلها أو يرفضها . وفي تشديد الوجوديين على الجانب الشخصاني والفرداني للانسان في علاقته بالمجتمع يقعون في خطأ تحويل المجتمع الى شيء مجرد ، وهذا ماوقف ماركس ضده في (المخطوطات الاقتصادية ــ الفلسفية عام ١٩٤٤) . لقد كتب يقول : « يجب الابتعاد بخاصة عن أساس تناقض المجتمع مع الفرد بوصفه شيئا مجردا . فالفرد ماهو الا موجود اجتماعي . ولهذا فان أي ظهور لحياته ــ حتى لو كان هذا الظهور بصورة غير مباشرة في علاقة جماعية تتم مع الآخرين ، فان ظهور حياته ماهو الا ظهور وتأكيد الحياة الاجتماعية »(١) والوجودية المسيحية تؤكد على النقيض من المبدأ الماركسي العلمي على ان الشخصية في نهاية الامر تخضع لتأثير مبدأ

١ ــ ك ماركس ،ف،انغلز ، من المؤلفات المبكرة ، موسكو ، ١٩٥٦ ، ص ٥٩٠ .

متعال ـ دبني ، تخضع للاله . أما الوجودية الملحدة فانهـا تعتبر التفكير والعمل المبدع أساس أي نشاط للفرد . والتأثير على الشخصية في المجتمع الذي تمارسه الجماعة لا تأخذه الوجوديـة بعين الاعتبار ، لانهـا تعتبـر الجماعة ليست الا شيئا غريبا وعدوانيا .

ومارسيل في وصفه للعالم الخارجي بوصفه عالم الموضوعية المنفصل ـ حيث يقوم التفكير العقلي النظري في نزع الشخصانية والانسانية عن الانسان ـ انما يعتبره من مجال الحياة الاجتماعية . فمن وجهـة نظـره المجتمـع الانساني ، الدولة المعاصرة ، والعلاقات الاجتماعية «مسممة بروح التجريد» ويفهم من روح التجريد هنا على أنها مرادفة لمفهوم « الموضوعية » . حيث يجري ـ بفضل تعميم التفكير العلمي ـ جعل الحقائق العيانية شيئا مركزيا وعاما . فكل ماهو شخصاني ، وذاتي يحطمه ويستبدل بالمجرد وبالعام . وتقود روح التجريد ـ كما يرى مارسيل ـ الى الاغتراب ، الى الانفصال عن الواقع العياني ، الى تجاهـل الانسان الحي ، الحاس والفاعـل ، الى ازمـة المجتمع المعاصر . ويعتبر مارسيل ان أحد الاسباب الكامنـة وراء الصـراع الاجتماعي في هذه المرحلة هو دخول الافكار المادية الى المجتمـع الانساني وفقدان المبادىء الاخلاقيـة الـى جانب ذلـك . واغتـراب الشخصية أو « روح التجريـد » أكثر ماتظهر في التقنيـة ـ كما يرى مارسيل ـ ولهـذا فالتقنية هي العائق الكبير أمام طريق تقدم الانسانية ـ لقد كتب مارسيل في كتابه « الانسان الاشكالي » يقول ، ان جعل المجتمع مجتمعا تقنيا قاد الـى ان يفقد الانسان جوهره الاصيل ، وتحول الى وظيفة انتاجية ما . ويضيـف مارسيل : العالم المعاصر عالم البربريـة الذي يستند الى الوعـي ، عالـم محطم ، ترى أي قلب لم يتحطم .

ومارسيـل بغض النظر عن ظروف الانتـاج الراسمالـي ، عن تلـك العلاقات الانتاجية التي تتطور فيها التقنية ، يصل الى نتيجة معممة خاطئة، تقول : أن التقنية أحد أهم أسباب اغتراب الانسان المعاصر ، انهـا تجعـل منه انسانا ميكانيكيا ، بل تخمده ، وتفصله عن المجتمع .

وأضحى مفهوم « الاغتراب التقني أحد اهم مسائل الفلاسفة وعلمـاء الاجتماع البرجوازيين . انهـم متشائمون جـدا من نمو سلطة الآلـة علـى الانسان ، متشائمون من قتل التقنية للانسان ، فليس الله هو الذي مات كما أكد نيتشه في القرن التاسـع عشـر ، بل مـات الانسان أيضا . ولاحي الا

النظام والآلة . ولكن التقنية لايمكن لها التأثير على الانسان باستقلال عن العلاقات الاجتماعية . وان تأثيرها على المجتمع متعلق بالشروط الاجتماعية ــ الاقتصادية . وبالنظام السياسي لهذا البلد أو ذاك . واذا كانت التقنية تستخدم في شروط الانتاج الرأسمالي بوصفها وسيلة للحصول على قيمة كبيرة على حساب مضاعفة العمل ، والجهد الاقصى لقوة العامل ولا تتحول عمليا الى دور ملحقا بالآلة ، فانه في المجتمع الاشتراكي حيث لاتناقض بين طبيعة الانتاج والطلب ، فان الآلة كما أشار ماركس قوة رائعة لاختصار العمل الانساني وجعله أكثر اثمارا »(١) . ومارسيل الذي يربط السمات السلبية للاغتراب بطبيعة الحضارة المعاصرة ــ شأنه شأن عدد من الوجوديين الآخرين ــ لاينظر الى الاغتراب بوصفه ظاهرة تميز المجتمع الطبقي ــ التناحري . ومن وجهة نظره فان الاغتراب لايزول حتى في المجتمع الاشتراكي حيث تبقى المرحلة المؤثرة في جعل الروح الانسانية روحا بيرواقراطية ، كما تستمر عملية تجريد الفرد من صفاته . ونتيجة فهم كهذا فان كل مجتمع انما يضطهد الانسان ، ويصبح الاغتراب قوة خارجية حتمية ، أبدية ولا يمكن زواله .

ومارسيل يتجاهل أن الشخصية الانسانية في المجتمع الاشتراكي الجديد ماهي الا قوة واعية ، ومؤثرة في التغير الاجتماعي ، وكتابات مارسيل كتابات لاتاريخية ورجعية متطرفة ، في تناولها للحياة الاجتماعية . كما تتسم بالتقيم الازدرائي ــ الارستقراطي لدور الشعب في عملية التغير الاجتماعي . ومارسيل الذي يطرح نفسه بوصفه داعيا « للنخبة القليلة » . للقادة ، يصف الجماهير الشعبية على أنها جماهير ثانوية وفاقدة لحقيقة الروحانية ، والذكاء .

ويعلن مارسيل : « أن الجماهير تتحرك في الحقيقة على أساس القوانين الميكانيكية المحضة ، توجد وتظهر نفسها خارج اطار الفهم والحب ، ذلك أن الجماهير ليست الا تدن وانحطاط ماهو انساني . ومن التناقض الواضح التفكير بانه يمكن تربية الجماهير ، ان الفرد وبدقة أكثر الشخصية هي التي يمكن اخضاعها للتربية أما الجماهير فان تخضع للترويض » .

وهذا التطفل الارستقراطي لدى مارسيل ، وازدراؤه لدور الجماهير الشعبية مرتبط باتجاهه الفلسفي والسيسيولوجي، مرتبط باقامته التناقض بين

١ ــ ك. ماركس ، ف. انغلز . المؤلفات ، المجلد ١٢ ، ص ٤ .

الشخصية والجماهير ، بانفصال الانسان الفرد عن التأثير المخيف للوسط الاجتماعي بالطموح الى « الاختباء الداخلي » ، الى انسجام الفرد مع ذاته. هذه الفلسفة ــ ولا شك تدل على الاتجاهات المنحدرة للايدولوجيا البرجوازية ، وخوفها أمام التغير الثوري الحتمي للعالم .

ومارسيل مزيفا العلاقة بين البشر يعرض أفكاره حول الشخصية في صور غامضة من الصوفية الدينية . انه ليس ببساطة يرفض البحث العياني للعلاقات الانسانية الواقعية بل يرسمها بصورة كاذبة .

ان تعقد وتناقض المجتمع الرأسمالي ، وفشل البرجوازية بوصفها طبقة قد ولدلدى مارسيل الخوف أمام التاريخ ، أمام المستقبل ، وكان عليه ومن أجل الخروج من مأزق فردانيته الضيقة البرجوازية على كشف المعنى التاريخي والاجتماعي للعلاقة بين الناس في المجتمع الطبقي المعاصر ، واظهار ذلك الاتجاه الاصيل ، والقانونية اللذان يفعلان في هذا المجتمع .

ولكن مارسيل الذي بقي في موقف « السقراطية الجديدة » المجردة ــ كما يسمي هو موقفه الفلسفي ــ يضرب عرض الحائط بالدور الحاسم ــ بالعلاقات بين البشر ــ أي بالقوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع ، ناظرا اليها نظرة مخالفة للواقع الموضوعي .

كما تظهر في فلسفة مارسيل بشكل واضح اللاعقلانية والاحتقار للعلم ، وهذا مايميز اكثر ممثلي الفلسفة البرجوازية . طامحا الى الاحاطة الكاملة بالشخصية فانه في حقيقة الامر انما يبني اتجاها دينيا ــ فلسفيا لاعلميا لانسان مجرد خارج عن الزمان بشكل عام ومحدود بذاته ومغترب عن المجتمع وباحث عن الخلاص في الاله بوصفه اساسا ثابتا لايتزعزع للوجود . لا ولكن الانسان ليس مجردا ، في مكان ما خارج العالم ، متكدسا في شيء موجود . الانسان هو عالم الانسان ، الدولة المجتمع(١) . ان الفهم الماركسي للتاريخ ماهو الا عملية موضوعية ، قوانين يدركها الانسان وعلى اساسها يتدخل ويغير مسار التاريخ ، ويتأصل في الانسان شعور القوة والثقة في النفس .

ولم يكن بمقدور هذا الفيلسوف المسيحي حل أهم مشكلة اجتماعية ــ مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع ــ هذا الفيلسوف الذي يهرب من حركة الزمان ، وصراع القوى السياسية . ان الحياة ذاتها ، التاريخ وتطور العلاقات الاجتماعية بينت جميعها زيف ذلك التصور حول

---

١ ــ ماركس ، انغلز ، المؤلفات المجلد ١ ص ٠ ٤١٤

التفرد الكامل للانسان المعاصر ، حول اغترابه وانفصاله عن الوسط المحيط.

كما أن ميرلو ـ بونتي محللا العلاقة بين الشخصية والمجتمع بناء على ثنائية الفكرة التي يعتنقها يصل الى نتيجة رجعية بصورة واضحة . وميرلو ـ بونتي شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البراجوازيين بعيد كل البعد عن مبادىء التاريخانية . وهو ينظر الى الظواهر الاجتماعية لا على اساس تطورهـا الموضوعي ، بل بوصفها معطيات مباشرة للاتصال الحياتي بين الذات والموضوع . هذا الاتصال ـ من وجهة نظره ـ يكون اتصالا منسجما ومتوازيا في مستوى الوعي اللامنعكس والامغترب . وانطلاقا من مبدأ فلسفته الفينومينولوجية ـ الوجودية الاساسي الذي يتلخص في أن كل ماهو موضوعي متضمن في « الذات » عمليا ، ولا وجود له بدون الذات ـ ينظر ميرلو ـ بونتي في المقولات الاساسية للنظرية الماركسية ـ الديالكتيك والممارسة ، بوصفهما التأثير المتبادل المباشر بين « الذات والموضوع » لاسيما ان الممارسة في التاريخ كما يراها لبست الا خلفية وسيطة بين الذاتي والموضوعي للعملية التاريخية .

ومن هنا يأتي الخلط بين المادي والمثالي ، الذاتي والموضوعي في فهم التاريخ . وميرلو ـ بونتي الذي يؤكد « انه لسنا وحدنا فقط الذين نوجد في التاريخ الموضوعي ، بل هو الآخر يوجد فينا » يظهر دائما بوصفه ثنائي التفكير . انه لايقدم تحديدا دقيقا للعلاقة المتبادلة بين هذين الجانبين ، ولم يبين أي منهما أولي وأيهما اللاحق ، وفي النتيجة تمحى الحدود بين الدقائق الموضوعية والوقائع الذاتية ، بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي. وميرلو ـ بونتي على غرار سارتر يعتبر أفكاره قريبة من الماركسية في درجة ما ، ومع ذلك فان هذا الادعاء لا أساس له من الصحة . وهذا ماتظهره اقامته التعارض بين الفلسفة الماركسية وبين النموذج الاوربي لها. وبجمل ثورية زائفة يقف ضد أهم مبادىء الماركسية .

وميرلو ـ بونتي الذي يصف الماركسية في الستينات على أنها فقدت طبيعتها الثورية بدعوى انها انحرفت عن المدخل الذاتي لدراسة الواقع ، يصل الى النتيجة القائلة ان هدف الثورة يجب أن يكون الانسان ، وليس « التفكير في الاشياء » والذي كما لو أنه يقود الى انحطاط الحركة الثورية. وكما انه لاوجود للديالكتيك في الطبيعة ، باستقلال عن الوعي الانساني ، كذلك الثورة فانها لامحالة مخنوقه اذا ماحاولت الاتجاه نحو تغير الوضعية الكثيفة للعالم الموضوعي ، وتكون الطبقة المتمردة ثورية في لحظة تحطيم

العالم القديم فقط كما يعتقد ميرلو ــ بونتي . وعندما تصبح طبقة سائدة تختفي تقدميتها .

والثورة بمفهوم ميرلو ــ بونتي تستطيع أن تحطم فقط لا أن تخلق ، ولهذا فهي حقيقة بوصفها حركة ، وكاذبة بوصفها نظاما . وهذه الافكار الرجعية التي يقدمها ميرلو ــ بونتي متجهة ضد الحركة العمالية العالمية وضد الثورة الاشتراكية ، مع أنه يحاول أن يقنعنا بأن أفكاره لاتتناقض مع الماركسية ، وفي الحقيقة ، انها لاتختلف عن الاستراتيجية المعادية للشيوعية لايدلوجي البرجوازية . وهدفها الذي يتلخص في هدم أو اضعاف الماركسية. وميرلو ــ بونتي اذ يضحد ديالتيك القوانين الموضوعية الاجتماعية ، والضرورة التاريخية ، فانه يستعيض عن ذلك بلعبة مواربة من المفاهيم المجددة والتي ليس باستطاعتها حل مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع . بين الانسان والتاريخ . والشخصية بالنسبة له مغتربة عن المجتمع ، ونتائج النشاط التي ليست الا عدما شيئيا ماهي الا عدوة للانسان

وسارتر يعطي أهمية أكبر للعلاقة المتبادلة بين الناس مقيما التناقض بين الفردي والجماعي . لقد شعر سارتر دائما وبشكل حاد باضمحلال الثقافة البرجوازية ، ولكنه في كتاباته ماقبل الحرب لم يحاول الخروج عن مشكلة تجريد الفهم الوحيد ، الى تقييم الممارسة الاجتماعية بعامة . وهذه المشكلة ماحاول سارتر حلها في مؤلفة الاساسي « نقد العقل الديالكتيكي » . لقد قدم في هذا الكتاب تحليلا عاما لدور الظواهر الاجتماعية ، واكد على ضرورة الترابط بين الفرد والجماعة ، بين الشخصية والمجتمع ، بين الانسان والتاريخ .

لقد جعلت الحوادث التاريخية العظيمة لعصرنا ــ انتصار الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، واقامة منظومة للبلدان الاشتراكية ، وكذلك أزمة الرأسمالية ــ سارتر يفكر بشكل أعمق بالعمليات الاجتماعية ، وتحديد موقفه الفكري والنظري بشكل واضح . وفي كتابه ــ نقد النقل الديالكتيكي ، الذي يعتبره سارتر تطويرا مبدعا للماركسية ، يطمح لبناء نظرية جديدة في العلاقات الاجتماعية ، والتطور التاريخي . ومع ذلك فان هذه المحاولة لم تطور الماركسية ، بل على العكس كانت على التضاد منها . وفي الكتاب المذكور يريد سارتر أن يقدم خارطة كاملة للعملية التاريخية ــ الاجتماعية آخذا بعين الاعتبار مفهوم الشروط المادية للنشاط الانساني ، ولكنه ينظر الى

هذه الشروط بطريقة وجودية محضة ، بوصفها منظومة الاغتراب ، بوصفها مناقضة وعدائيــة للانسان . ومن هنا يــرى « الشخصية ـ المجتمع » في اطار التناقض الوجودي بين العلاقات الاجتماعية ـ اللاانسانية ـ والعلاقات الفردانية الانسانية . وسارتر منضما الى الفلاسفة البرجوازيـين الذيـن يتهمون الماركسية في اذابة الشخصية في الكل الاجتماعي ، يناقض الماركسية بافكاره الوجودية حول العملية الاجتماعية ـ التاريخية ، المتحررة من هذه « اللاانسانية » ، وهو اذ يوافق الماركسية حول أن الانسان ثمرة ظروفـه ، التي يغيرها ويخلقها ، بنفسه ، فانه عمليا يعطي هذا المبدأ معنى آخر ، انـه ليطمح الى تعظيم المبادرة الخلاقــة والنشاط الذاتــي للفرد . انــه يرى في الانسان الـذات الاصيلة للتاريخ ، ولكنه يهمـل الجانب المبـدع للعلاقـات الانسانية في موضوعية هذه الشـروط . وعدم فهم الماديــة في البحـث الاجتماعي ـ التاريخي ، الذي يكمن في رؤية الجانب الايجابي للتطور التاريخي في النشـاط المادي للنـاس ، وفي طبيعته القانونيــة ، قاد هـذا الفيلسوف الفرنسي الى أن تفقد اراؤه حول الشخصية الانسانية كل أساس موضوعي وأن تظل هذه الشخصية منعزلة وحيدة ، ومغتربة عن المجتمع .

وسارتر الذي قدم تحليلا شاملا للعلاقات التناحرية الحادة في المجتمع البرجوازي المعاصر يبين وبشكل مقنع خضوع الشخصية تحت وطأة القوى الخارجية ، ولكنه على خلاف الماركسية لايجد سارتر مخرجا وطريقا واقعيا للتحرر .

والوجودية التي تنظر الى الاغتراب لا في المجتمع الواقعــي ، الطبقــي التناحري ، بل في العالم المقلوب على رأسه قلبا لاعقليا ، تبحث هذه الظاهرة بحثا لاتاريخيا ، وتجعل من العلاقات الاجتماعية علاقات سيكولوجية ، مركزة على اللحظة الذاتية ، وجاعلة من التقنية ظاهرة فيتيشية. ولكن التاريـخ والممارسة في الحياة الاجتماعية ، يؤكدان أن مفتاح فهم منشأ وبنية الاغتراب يجب البحث عنه في الجوهر الطبقي لتقسيم العمل .

لقد قدم ماركس في « المخطوطات الاقتصادية ـ الفلسفية ١٨٤٤ » حلا ماديا لمشكلة الاغتراب ، رابطا اياها بتحليل العمليات الاقتصادية للرأسمالية ولاسلوب لانتاج الطبقي ـ التناحري قبل كل شيء . لقد بين أنه في أساس اي اغتراب يقبع اغتــراب العمــل ، بوصفــه نتيجــة حتميــة للملكيــة الخاصة ، وتظل مشكلة الاغتراب في الاعمال اللاحقة لكلاسيكي الماركسية ، في « العائلة المقدسة » ، « الايدلوجيا الالمانيــة » ، « السابع عشر من برومير

بونابرت » ، « نظرية فضل القيمة » ، « الرأسمال » ... وفي كتب أخرى ، حيث بحثت هذه المشكلة (أي مشكلة الاغتراب) ليس فقط بوصفها مقولة فلسفية ، بل في اطار المفاهيم العلمية للاقتصاد السياسي والمادية التاريخية. « ورفع » الاغتراب ليس فعلا منعزلا لفرد مجرد ، محتج ضد العنف اللاانساني ، بل نشاطا واعيا هادفا ، للطبقة العاملة ـ التي تتحمل كل اثقال العمل البشري ، وبوصفها قوة ثورة أصيلة ، قادرة على تجاوز الاغتراب بشكل كلي .

ومحاولات سارتر ، مارسيل والوجوديين الآخرين محو الاختلاف الجوهري بين الاغتراب في المجتمع الطبقي ـ التناحري والاغتراب في المجتمع الاشتراكي ، والتأكيد بأن الاغتراب هو ذاته في كلا المجتمعين ، انما تنطلق من اتجاه ذاتي ـ مثالي ، وجعل مفهوم الاغتراب مفهوما سيكولوجيا وسسيولوجيا بشكل مطلق ، محولينه الى عامل بنيوي في الوجود الانساني . والفلاسفة الماركسيون الذين يكشفون الطبيعة المثالية لهذا التناول الانتروبولوجي للاغتراب كما لو أنه جزء أساسي من طبعة الانساني وسيظل خاضعا له ، انما يعارضون هذا الفهم بفهم اجتماعي ـ تاريخي متفائل لهذه المشكلة .

المبادىء المعرفية للوجودية :

الوعي سبب الوجود كله :

تحاول نظرية المعرفة الوجودية الاستعاضة عن « ثنائية » النظرية المادية في المعرفة بنظريتها « الواحدية » وانطلاقا من العالم المغلق والداخلي « الوجود ـ لذاته » تنفي هذه النظرية أولوية العالم الخارجي الموضوعي في علاقته بالوعي . ولكنها الى جانب ذلك لاتؤكد أن الوعي نتيجة الروح ، والوجوديون يبذلون جهدهم لشق طريقهم من الدائرة المغلقة لمذهبهم الذاتي الى العالم الموضوعي متجاوزين النظرية الديالكتيكية ـ المادية في الانعكاس .

وهم في تأكيدهم على طبيعة الوعي الخلاقة ، ليسوا في وضع يؤهلهم للاجابة على السؤال الآتي : ماهو مصدر هذا الوعي ؟ ترى هل مصدره لاشعوريا ، أم مصدره فيزيولوجيا ؟ ومن وجهة نظر سارتر لاهذا ولا ذاك . اللاشعور لايمكنه خلق الوعي .

سارتر والوجوديون بعامة لاينظرون الى الوعي على أساس تطوره . انه ليس الا واقعة موجودة ، غير مشروطة بأي سبب . والحقيقة ان هناك الى جانب الوعي ، الوجود في ذاته ، ولكنه من وجهة نظر سارتر لايمكن أن يكون منبع الوعي ، فالادنى لايمكن خلق الاعلى ، اذاً هل الوعي ينبع من اللاوجود ؟ ولكن احتمال كهذا ينفيه سارتر . اذ لايمكن أن يكون هناك « لاوجود » الوعي قبل الوعي . من أجل أن يوجد لاوجود الوعي لابد أن يكون هناك وبشكل مسبق الوعي الذي لاوجود له الآن ، والذي يؤكد لاوجود الوعي . والوعي كما يؤكد سارتر لاينبع من « العدم » انه يوجد عن طريق ذاته . حتمية ايجاد نفسه بنسه أهم سمة من سماته . ولهذا فالوعي يتقدم اللاوجود وينبع من الوجود (١) . ولكن هذا كله لايعني أن الوعي ليس الا جوهرا روحيا ، يناقض العالم المادي .

وبالعكس ، فكما يريد سارتر أن يبرهن ، فان وجود الوعي صدفة ولا أساس له غير ذاته هو . لقد كتب يقول : « نحن نريد أن نبرهن على : أولا : أن العدم ليس سببا للوعي ، ثانيا ، أن الوعي سبب طريقة وجوده الخاص »(١) . ومع ذلك فان سارتر يقف ضد ما قدمته عقلانية القرن السابع عشر حول الاولوية الانطولوجية للوعي بوصفه جوهرا روحيا خاصا . والوعي – كما يرى سارتر – ليس جوهرا مطلقا – انه ليس الا « ظاهرة » محضة . وتكمن الخطيئة الانطولوجية للعقلانية الديكارتية في أن ديكارت لم ير إن ماهو مطلق يجب أن يحدد عن طريق أولوية الوجود على الماهية . وأسبقية الوجود على الماهية مسألة يحاول الوجوديون البرهنة عليها .

« الوعي يخلق العالم » :

ان الوجوديين في كشفهم الدور السلبي للوعي الذي تعتبره الوجودية انحدارا للوجود ، يرون في الوعي – الى جانب ذلك – الوجود الاصيل ، الذي يخلق العالم . وعندما يصبح الوجود وجودا من أجلي يكتسب العالم الطبيعي المعنى ، ويتحول الى ظواهر تؤلف الوجود الواقعي . ويعتبر سارتر أن مادة الجبال التي لم يتعامل معها بعد ، أي الموجودة فقط ، تصبح في اللحظة التي يقوم بها هواة التسلق بتسلقها قمة محددة ، تتفرد وتتضمن علاقات مختلفة . ويقود المبدأ الصادق حول وعي الانسان بوصفه

١ – سارتر – لوجود والعدم . ص ٢٢

٢ – المصدر السابق .

تشاطا مبدعا بنتيجة وضع الوعي في تناقض مع الوجود انطولوجيا الى تزييف الاشكال الحقيقية لترابط الانسان مع العالم . لقد كتبت سيمون دي بوفوار في قصتها المبكرة « الزائرون » تقول : « في الممر المسرحي الفارغ ، رائحة الغبار ، الظلال ، الوحدة الكئيبة ، كل هذه الاشياء لم توجد من أجل أحد ، انها لم توجد على الاطلاق ، والآن فان البطلة فرانسواز هنا ، ولون السجاد الاحمر يخترق اللون القاتم كأنه مصباح خائف ، وفرانسواز تملك تلك السلطة : ان وجودها ينادي الاشياء من لاشعورها ، انها تهب الاشياء طلاء ورائحة . كل العالم يخضع لها » .

كما أن ميرلو — بونتي الذي لاينفي وجود العالم الخارجي ، ولكن دون أن يفهمه خارج اطار الذات يضع الدور الابداعي للوعي الانساني في المقام الاول . لقد كتب يقول : « اني منبع مطلق . وجودي غير متعلق بالذين سبقوني ، غير متعلق بمحيطي الفيزيائي والاجتماعي . ان وجودي متجه اليهم ، انه يؤكدهم ، لاني أنا الذي أخلق الوجود لذاتي . . . والنظرة العلمية التي تقول بأني لحظة ، جزء من العالم ليست الا نظرة ساذجة ومنافقة . لان هذه النظرة نظرة مغلقة ، لاتأخذ بعين الاعتبار النظرة الاخرى ، نظرة الوعي ، التي تؤكد أن العالم بدأ يحيط بي وشرع بالوجود من أجلي » .

وهكذا فان العالم الاصيل بالنسبة الى الوجوديين محدود بالواقع الانساني ووعيه في نهاية الامر . والانسان يودع العالم كل ثرائه . ولا يهم الوجوديين العالم سواء كان عالما فيزيائيا أو الطبيعة كما هي . والانسان ولا سيما الانسان المنغلق في عالمه الداخلي الخاص ، المحدود بمشاكله الانسانية المحضة ، هو العالم الواقعي الاصيل لدى الوجوديين ، وهو الموضوع الوحيد للبحث الفلسفي . وعالم « لذاته » على النقيض من عالم في ذاته ، لايوجد الا من أجلنا . اذا فالعالم الوحيد الذي يوجد من أجلي هو العالم المخلوق من قبل وعي الخاص . لقد كتب سارتر يقول لذاته هو الوحيد الذي يجعل العالم متساميا ، انه العدم الذي تملكه الاشياء عن طريقه .

ولكن كيف يتحقق الترابط بين العالم والانسان من وجهة نظر الوجودية ؟ في فعل الوجود . والوجوديون في تغييرهم مواقع المفهومين التقليديين الميتافيزيقيين — الوجود والماهية ، يعترفون بأسبقية هذا الاول

ويحاولون منه اشتقاق جميع الترابطات والعلاقات الحقيقية للواقع .

والوجوديون في فهمهم للوجود بوصفه « صراعا » ، « توترا » ، الواقع من حيث هو وسيلة عليا ومطابقة للوعي ، يطمحون للبرهنة على اطروحتهم الاساسية في نظرية المعرفة وهي أولوية الذاتي على الموضوعي . على هذا النحو يحلل ميرلو ـ بونتي الوضع المتوتر عندما يصبح ترابط الانسان مع العالم واقعة أولية . منطلقا من أن الوعي يخلق مسبقا انفصال الذات بين الوعي الفردي للانسان المنعزل وبين الواقع الموضوعي المحيط بناء على المبادىء الاساسية لعلم النفس الغشتالتي فان مايعتبره ترابطا أوليا بين الانسان والعالم هو الفعل البنيوي الشامل ـ أي الادراك .

لقد كتب يقول في مؤلفه الاساسي فينومينولوجيا الادراك ما يلي : « الادراك أهم مقولة لانه الوعي الاساسي للواقع » .

ان ماهو أولي من وجهة نظر الفيلسوف الفينومينولوجي ليس مانفكر به بل مانراه . وميرلو ـ بونتي ملاحظا الجانبين المميزين للادراك ـ سيرورته ومبادئه ، يصف الادراك من حيث هو درجة عالية من درجات الوعي بالعلاقة مع التفكير .

كما انه محددا الادراك بوصفه رؤية مباشرة للعالم ، بوصفه اتصالا خبرة مع هذا العالم ، يقوم بتوضيح أن التجربة تعني ، امتلاك العلاقات الداخلية مع العالم ، مع الجسد ، ومع الناس الآخرين ، يعني أن تكون معهم ، من أجل أن تكون الى جانبهم .

والادراك لدى ميرلو ـ بونتي كما هو الحدس لدى برغسون . وما هو خفي بالنسبة الى مارسيل هو « الوجود للذاته » بالنسبة الى سارتر ، والادراك متضمن في العالم ، وهو مرتبط به ارتباطا مباشرا ، وفي هذا ليس بين الداخلي والخارجي اي انفصال . العالم يقبع في وأنا فيه ، وبالنسبة الى ميرلو ـ بونتي فان بين الذات والموضوع علاقة انجذاب .

وهذه العلاقة علاقة على نحو ديالتكيكي ، والديالكتيك بالنسبة الى ميرلو ـ بونتي هو الانتقال من الذات الى الموضوع ، ومن الموضوع الى الذات

وليس مهما بالنسبة له من هو أولي ومن هو اللاحق ، ان ماهو هام :

تلك العملية الابديــة اللامتوقعة من التداخل المتبادل . ويؤكد : « ان الادراك الطبيعي ليس علما ، انه لايضـع نصب عينيه الاشياء ولا يفصلها عن نفسه من أجل ملاحظتها ، انه (أي الادراك) يعيش معها ، الادراك ماهو الا راي ، أو « ايمان أولي » ذلك الايمان الذي يربطنا مع العالم وكأنــه يربطنا مــع أقربائنا » . وميرلو ــ بونتي على شاكلة جميع الوجوديين يقللون من قيمــة المعرفة العلمية ، كما أن التفكير العلمي يمحي الترابط المباشر مع العالم ، ذلك أنه باستناده الى المفاهيم والرموز يفقد الترابط الحي مع الاشياء .

عدم تطابق التفكير العلمي مع الواقع :

لما كان العالم المعاصر في تفسير الوجوديين خاضــع للتقنية وللاتمتة ، ويغدو عالما مجردا تخطيطيا من عوالم العلم ، الذي موضوعه الرموز والمفاهيم وليس الشخصية الانسانية المبدعة ، فانهم (اي الوجوديين) يرفضــرن الاعتراف بالعلم بوصفه معرفة مطابقة للواقع . ولابــد من كشف مصادر جميع المشكلات والمفاهيم العلمية ، وبعث جذورها المختفية في مســار تطور الحضارة ، وهذه هي المبادىء الاساسية لكل موجود ، يجب البحث عنها في الظاهرة الاولية للوجود ، في نشاط الحياة الذاتيــة ، حيث تقوم العلاقــة المباشرة بين الانسان والعالم . يقول ميراو ــ بونتي « كل ما أعرفه عن العالم حتى ولو كان عن طريق العلم أعرفه انطلاقا من مشاهدتي وتجربتي الخاصة عن العالم ، وبدون هذا فلامعنى لكل رموز العلم » . وكل بناء العلم انما قائم على بقايا التجربة كما ترى فلسفة الوجود ، والعلم لايكشف ولا يستطيع الكشف عن معنى الوجود الذي يستحوذ عليه الادراك . وكل هذا يجري لان العلم دائما اما تعريف أو تفسير ، وليس اتصالا حيا مع العالم . لقــد كتب ميرلو ــ بونتي يقول : « تعني العودة الى الاشياء ذاتها العودة الى عالم ماقبل الوعي العلمي الذي ينطلق منه العلم . وفي العلاقة مع هذا العالم فان كل تحديد علمي هو شيء مجرد ، تخطيطي يتعلــق بــه فالجغرافيــا متعلقــة بالمناظر الطبيعية التي تقدم لنا التصور الاولي حول الغابة ، المروج أو النهر » .

ومع ذلك فان هذا الاتصال المباشر مع الطبيعة والاندراج في الواقــع ، يذوب عندما يشرع الوعي أخذ حقوقه . عندها يبدأ الكشف في الحياة وفي الفكر عن شيء ما ثنائي ، عن اختلاف ما وانفصال ، هــذا مايطبع العالــم بطبيعة ذات معنيين . وتشهد على هذه الازدواجية في المعنى لطريقة الوجود ــ قبل كل شيء ــ تجربة جسمنا الخاص . حيث هنا وجود لتمازج بــين

العناصر الروحية والمادية ، ويبحث ميرلو ـ بونتي هذه الازدواجيةباسهاب . فليست هذه الازدواجية وقفا على جسدنا ـ كما يرى ـ بل وجودنا في العالم أيضا مزدوج المعنى ، العالم ونحن ، الممارسة ، الحياة الاجتماعية والتاريخ . وعلى أساس فهم ميرلو ـ بونتي للعالم بوصفه مزدوج المعنى أطلق الفلاسفة الفرنسيون عليه اسم فيلسوف المعنى المزدوج .

الوعي العلمي ، الايمان ، المشكلة والسر :

ان الاتجاه الاكثر وضوحا ضد النزعة العلمية والمدافع عن الوصول الانساني الاصيل الى الوجود نجده لدى مارسيل . فبالنسبة له العالم بجملته ينقسم الى عالم الايمان وعالم المعرفة . وهذا الفيلسوف المسيحي لاينفي واقعية العالم ولا ينفي أيضا الحقائق العلمية . ولكن الحقيقة بوصفها مخططا ذهنيا،وحدا مجردا لا تستجيب لرغبتنا في الكمال . ولهذا فانالقيمة المعرفية للوعي العلمي تحتل مكانا ثانويا بالنسبة الى مارسيل .

وتتقدم العلاقة العاطفية ـ الاخلاقية بالعالم الى الامام ، والاحساس الذي لايمكن أن يصبح ذهنيا ، لايتحول الى أحكام ، لايحافظ فقط على طبيعته ، بل لا يفقد معناه الكلي أيضا .

ومارسيل مؤكدا أسبقية العلاقات العاطفية بالعالم بالقياس الى الى المعرفة الفعلية للواقع يدفع بمفهومين أساسيين مناقضين لبعضهما البعض وهما : « المشكلة » و « السر » . يتعلق بالمشكلة عالم العلم وكل ماهو فاقد للذاتية ، وجميع مايوجد أمامي . انه مجال المعطيات الموضوعية والخارجية في علاقتها بي ، والتي أنظر اليها بوصفي ملاحظا غريبا . أما السر ـ فهو مجال الايمان : انه المجال الذي يفقد فيه الاختلاف بين « في » وبين « امامي » أي معنى وقيمته الاولية . وحيث تتجاوز ثنائية الذات والموضوع . واذا كانت « المشكلة » مااستطيع أن أتحاشاه ، كما استطيع أن أقف حيالها لا مباليا ، فان الاحاطة الحدسية « بالسر » يندرج في شروط الوجود الانساني ذاتها . والسر لابد أن يتضمن في ذاته مفهوم القيمة . ولايتعلق بهذا السر الا مايهمني وما يعتبر بالنسبة لي قيمة محددة ، انه مايمسني عاطفيا ، ولهذا « فالسر » ليس من نمط العلاقات اللامبالية كـ « هو » بل على شاكلة « أنت » .

والذات مندرجة كلية في السر ومع أن السر يفلت من المعرفة الموضوعية والتحقق العلمي فانه بالنسبة الى مارسيل وحده الذي يملك معنى فلفسيا ، والمشكلة ليست الا « سرا منحطا » .

والوصول الى الواقع يعني لدى مارسيل الولوج الى داخل سر «الوجود الذي لم يصبح موضوعيًا بعد». وهنا لايقف الانسان بوصفهمشاهدا موضوعيا لامباليا ، بل بوصفه ممثلا يقوم بدوره الشخصي بارتعاش . وواقعية أناي تكمن في مشاركتي في الوجود . والوجود خاضع لها عضويا ، ولايمكن الاتيان به من الخارج . في السر فقط تتحقق « الوحدة بين الوجود والموجود » « والذات بدون هذه الوحدة ليست الا عدما » .

ومارسيل دون أن يهمل بشكل مطلق الوعي العلمي ، يعطيه دورا ثانويا فعالم العلم ــ عالم الموضوعية . ففي العلم ينفصل الموضوع المبحوث عن الذات بل وتناقضه بوصفه شيئا خارجيا وغريبا . والعلم في ادراك الواقع عن طريق تعميم المفاهيم الكلية المشتقة ، يفقد الاتصال الحي مع الطبيعة ، يفقد الترابط المباشر مع الذات ، ولهذا فان التفكير العلمي كما يؤكد مارسيل بفقد الطبيعة الانسانية للانسان وللطبيعة . والمعنى العام ماهو الا الخلو من أي صفات . لقد كتب مارسيل قائلا : « يجب أن لاننسى أبدا انه اذا كان تفوق العلم يكمن في انه للجميع ، فان هذا التفوق يرافقه عقاب ميتافيزيقي ثقيل. فالعلم للجميع لانه عمليا ليس لاحد بمفردة » . ومع ذلك فانمارسيل لايعني من السر شيئا خارجا عن الاحساس . انه وحدة الذات المتوترة مع الشيء ، المتجه نحوه الاحساس والانفعال الذي يجعل الانسان في وحدة مع ذلك الذي لايمكن أن يكون محددا كموضوع . والسر أكثر مايظهر في عملية الابداع الفني . أو في تلك الاحاسيس الشديدة كالحب ، الوفاء ، الامل ، أفكار الذات وأحاسيس أخرى . وهذا ليس الا صورة فينومينولوجية للعلاقة مع العالم ، وهذه الصورة تقود الى رفض معرفة العالم العلمية من أجل الاحاطة العاطفية ــ الاخلاقية به .

وفي الواقع فان « أسبقية السر » على المشكلة هو الرفض لمعرفة العالم العلمية من أجل الوصول الى العالم وصولا عاطفيا ــ أخلاقيا كما مر معنا . ومارسيل باعتماده على الدين واحتقاره للعلم انما يرفض أي فكر نقدي ، ويقف خارج حدود المعرفة الانسانية ، خارج النشاط الانساني البناء .

ولقد احتل الوجوديون في الخلاف الدائر بين المذهب العلمي

والانتروبولوجيا موقفا منحازا الى الموقف الانتروبولوجي . وهم في طرحهم لاولويــة الجانب الذاتــي للوجــود الانساني حيث تكون القــوى العاطفية ، اللاعقلانية والغريزية الاساس الهام الحياتي والابداعي ، انما يضربون صفحا عن المدخل العلمي الى الواقع ، معتبرينه مذهبا علميا وحيد الجانب ، مجردا وتخطيطيا .

والماركسية تناقض هذا الاتجاه السلبي بل وفي الحقيقة اللاارادي بفهم ديالكتيكي ـ مادي للعلم . العلم بوصفه البناء المطابق للوحة العالم في شموليته وعيانيته مــن جانب ، وبوصفه ظاهرة اجتماعية معقــدة مرتبطــة بتاريــخ الانسانية ككل وبالممارسة المتنوعة الاجتماعية ، من جانب آخر . والمعرفــة العلمية معرفة ديالكتيكية ، تتطور في تناقض مستمر بين الثراء اللامحــدود لصفات وعلاقات الموضوع وبين طموح الذات لمعرفة وصياغة هذه الصفات والعلاقــات في منظومــة المعرفة العلمية . ويتحــدد الضعف الاساســي في الاتجاهات اللاعلمية للوجوديين في الموقف المثالي الذي يقفوه ، وفي الثنائية الانطولوجية ، وكذلــك في نفيهم موضوعية وقانونيــة العمليــة الطبيعيــة والاجتماعية ـ التاريخية .

الممارسة بوصفها اساس ومنبع المعرفــة :

تحتل الممارسة بوصفها نشاط الانسان الابداعي ـ المادي ، وبوصفها طريقة حياته الفردية في العالم ، تحتل ، في الفلسفة الوجودية مكانا بارزا . الوجوديون محددين الهدف النهائي للمعرفــة عن طريق المشــروع الذاتي ، يربطون الممارسة بمقولة ذاتية قبل كل شيء : انهــا ليست الا « تجربــة » ذاتية للانسان الفرد ، نشاطا حيا للذات .

وسارتر اذ يفهم من عملية المعرفة لا معرفة « الافكار » ، بل المعرفــة الممارسية للاشياء ، فانما يؤكد أن معرفة العالم ماهي الا نشاط ممارســي للانسان . والممارسة بالنسبة الى الوجوديين في المطاف الاخير تتطابق مــع الوجود ، ذلك انها تعني دائما ماهو ممتحن ، ماهو معاش ومحسوس مــن قبل الفرد . لقد كتب سارتر يقول : الانعكاس لايمكن أن يكون بالنسبة لنــا على أنه فطرية بسيطة من المثالية الذاتية ، ويمكن أن يكون الانعكاس منطلق اتجاه في تلك الحالة فقط حينما يرمينا في اللحظة ذاتهــا في صميم الناس ، الاشياء وفي العالم . ومن وجهة نظر سارتر « فان النظرية الوحيدة في المعرفة والتــي يمكن أن يكون لهــا قيمة ، هي تلك النظريــة التي تبرهن بناء علــى

الحقيقة اللاحقة للفيزياء الدقيقة . فالمجرب يشارك في المنظومة المجربة . وهذه النظرية فقط هي التي تسمح بتجنب الوهم المثالي . انها وحدها التي تظهر الانسان الواقعي في العالم الواقعي » .

والممارسة بتفسيرها الوجودي تتجه دائما نحو المستقبل . والدور الهام هنا يلعبه المشروع ، تخيل الانسان . الذي يعتبر القوة المحركة للمارسة والمتجه نحو تحقيق اهدافها . وهذا المستقبل ــ كما يرى سارتر ــ ليس كمالا مثاليا ، بل هو الهدف الذي يطمح اليه كل انسان يطمح الى تحقيقه ، عن طريق مشاريعه الفردية والذاتية . ويرى سارتر أن هناك امكانيتين للوقوع في المثالية : ادراج كل ماهو واقعي في المثالي أو العكس . تحطيم كل ذاتية واقعية ارضاءاً للموضوعية . والممارسة الوجودية تبدو وكأنها تتجاوز هذين الخطرين ، ففي الوجودية يجد « وعي الموضوع » و « وعي الذات » وحدتهما . واذا كان الانسان في كتاب سارتر « الوجود والعدم » انسانا مغتربا عن العالم الخارجي وتحدد العلاقة بينهما على أساس نفيهما المتبادل لبعضهما البعض ، ففي كتاب ، نقد العقل الديالكتيكي ، تظهر محاولة كشف تأثيرهما المتبادل وترابطهما الداخلي . وما يحدد هذا الترابط مع العالم هي الممارسة ، والممارسة هنا لايبحثها سارتر بصورة مجردة ، وليس من حيث هي اتجاه داخلي غير مقيد للفرد نحو تحقيق مشروعه الخاص بل أن العامل الحاسم هنا هو علاقة الممارسة بالوقائع المادية . والممارسة برأي سارتر تتطور في العالم المادي وتتجسد في أشياء مادية . والممارسة المؤنسنسة بوصفها عالم الاشياء الانسانية تقوم بدور قوة جعل النشاط الانساني نشاطا موضوعيا . والانسان هو الذي يخلق هذا العالم ، ويعرف نفسه فيه . والممارسة التي أصبحت ممارسة مادية تفتح لكل واحد منا ثراء الواقع أكثر من ذلك الذي توقعه مسبقا في مشروعه الفردي . وهكذا فان المادة تغني التطلعات الانسانية وتصبح الوسيلة الوحيدة لتحقيقها .

وانطلاقا من فهم سارتر للمادة المؤنسنسة التي تتضمن في ذاتها ليس فقط أدوات ووسائل العمل ، بل كل مجال ثقافة الانسانية المادية ، يصل عبض الفلاسفة السوفييت الى نتيجة ــ وخاصة غ . ياستريلتسوفا ــ مفادها أن في مفهوم الممارسة التي أصبحت مادية قيض لسارتر تجاوز ثنائيته القديمة فيما يتعلق بـ « الوجود في ذاته ، والوجود لذاته » ، مستخدما عوضا عما سبقه مفهوم « لذاته في ذاته » .

وسارتر واقفا ضد التأسيس العلمي المادي لاطروحة (ان الانسان في نشاطه المارسي يلقى أمامه العالم الموضوعي ، متعلق بـه ويحدد نشاطه) ينظر الى النشاط الذاتي بوصفه مبدعا للواقع . وهذا الابداع المثالي لايتحدد بمعطيات موضوعية ، بل بارادة الذات . فالانسان في عملية النشاط الممارسي يقوم بدور الذات المؤثرة . ويقيم سارتر تناقضا بين الممارسة الفردية النشطة وبين الممارسة الدافعة ، حيث الانسان خاضع ، يحقق على نحو سلبي عمله ، مدركا لمصيره أكثر مايبدعه بنفسه . عارضا العقبات التي تصادفها الممارسة الانسانية في طريقها ، يدرج سارتر في عدادها جميع الفرق الاجتماعية ، الجماعات والمؤسسات . لقد كتب يقول : « ان المواضيع الاجتماعية على الاقل في جانبها المتعلق ببنيتها الاساسية ليست الا وجودا للصعيد الممارسي ـ الاستمراري . وهذا الصعيد بالذات هو مجال استعبادنا ، وهذا يعني ليس فقط وجود العبودية المعنوية بل والخضوع الواقعي « للقوى الطبيعية » « للقوى الآلية » « وللمؤسسات الاجتماعية » ويدرج سارتر هذا كله في (الوجود ـ في ـ ذاته) . لانها جميعها نتائج سلبية ، مجبرة ، لممارسة الفرد الحية .

ويظهر تناقض سارتر في أنه الى جانب المبدأ السليم لدور الشخصية النشيط والمبدع في الممارسة الاجتماعية للانسانية ينظر الى الممارسة ، ممارسة المجتمع بشكل عام بوصفها قوة مناقضة للشخصية . وسارتر ناظرا الى الممارسة الاجتماعية بوصفها تأثير عام حيث الفردي خاضع للكلي ، ولا يستطيع الخروج من حدوده ، يؤكد على تقيد المبادرة الخاصة للانسان الفرد ، التي (تجذب لمصالح الجمهور) .

هذا النمط من ممارسة الجماعة تظهر أكثر ماتظهر التناقض بين الشخصي والاجتماعي في المؤسسات وأدواتها المتشعبة في التوجيه واتصالاتها الممكنة . فالممارسة الاجتماعية هنا ـ كما يرى سارتر ـ فاقدة لسحر العقل الفردي ، وتكتسب صفة القسر . وسارتر ينكر تلك الحقيقة المبرهنة تاريخيا وهي أن ممارسة الانسان الفرد توجد دائما الى جانب الممارسة الاجتماعية . وأن نشاط الفرد الوحيد هو بنفس الوقت نشاط عضو المجتمع ، وعلى الرغم من ظهوره بوصفه جزئيا ، ولكنه مرتبط عضويا بهذا العنصر الاجتماعي .

وعلى الرغم من اعتراف سارتر بالممارسة الاجتماعية ، لكنه في نهاية

الامر يعزل جميع العناصر الاجتماعيـة ، كل صور الوعـي الاجتماعـي عن النشاط الفردي للانسان الوحيد ـ مبقيا ،ماهو اساسي في الظل،أي الممارسة الاجتماعية ـ التاريخية للناس ، ونشاطهم الثوري ـ النقـدي الـذي يلعب الدور الحاسم في تغير واعادة بناء المجتمع في المسار النامي للعملية التاريخية.

ولينين ـ الذي اعتبر الممارسة النقطة الاساسية في حياة الانسان وفي التطور التاريخي ـ بين أن نشاط الانسان الهادف في تعامله مع الطبيعة . هو أحد صور العملية الموضوعية . وان التفسير الذاتـي ـ المثالـي للممارسـة بوصفها فقط نشاط فرد منعزل تخرج الممارسة خارج حدود العلم ، ولقـد بين البحث المادي ـ الديالكتيكي للمارسة الترابط اللامنفصم بين الممارسـة والعلم ، بين الوعي والنشاط المادي . « ان السيادة علـى الطبيعة التي تظهر على أساس ممارسة البشرية ، ماهي الا نتيجة الانعكاس الموضوعي ـ الصادق في رأس الانسان لظواهر وعمليات الطبيعة » .

الوجوديـة ـ مـذهب لا انسانـي :

لقد عرض سارتر في كتيبه ـ الوجودية مذهب انساني ، بصورة عامة المبادىء الاساسية للاتجاهات الاخلاقية في الوجوديـة . وفي خاتمة كتابـه (الوجود والعدم) ، وعد بأن يؤلف كتابا أساسيا لايضاح مشكلات الاخـلاق مقدما بحث (جوهـر الحياة الروحية) ، ولكنـه لم يف بوعده . كما لاتوجد أي أعمال لدى الوجوديين الآخرين خاصة بالاخلاق والمذهب الانساني ، على الرغم من أن هذه المشاكل تحتل مكانا بارزا في مؤلفاتهم الفلسفية والادبية .

والوجوديون الفرنسيون ـ انطلاقا مـن مذهبهم حول الفرد المتناقض مع قوانين التطور التاريخي الموضوعية ـ يجعلون من دور الانسان ووعيه في الحياة الاجتماعية دورا مطلقا . مما يؤدي الـى وقوعهـم في المذهب الفردي والذاتـي البرجوازي الصغير . والمجتمع كما يفهمـه الوجوديـون ليس الا خليطا من أفراد منعزلين ، وهذا الخليط يقع في تناقض مع طبيعة الانسان الاصيلة بوصفه كائنا اجتماعيا . والنزعة الانسانيـة في الفلسفة الوجوديـة على أساس مضمونها ومواقفها الاساسيةه ي في الحقيقة لا انسانية . انهـم يعدون فقط بحرية الانيسان واستقلاله عن القواعد الاجتماعية والاخلاقية ، ولكنهم لا يشيرون الىا لطريق الواقعي لتحقيق ذلـك . ومشيرا الى انـه لاوجود لعالم غير عالم الانسان ، غير عالم الذاتية الانسانية . يوحد سارتر على نحو غير عادي مفهوم « الانسانية » مدرجا اياه في فهم ضيق لنشأة حياة

الفرد الروحية الداخلية . في تأكيد « الواقع الانساني » باستقلال عن العلاقات الاجتماعية الموجودة وجودا موضوعيا وباستقلال عن تلك الشروط التي بدون تأثيرها لايمكن أن تنشأ وتتأكد الشخصية الانسانية . والمقولة المركزية في الوجودية حول الانسان وماهيته وأخلاقه هي مقولة الحرية .

١ ـ الانسان هو الحرية :

كثيرا ما عوملت الحرية في أفكار الوجوديين الفرنسيين الفاقدين للايمان بأهمية العالم الموضوعي بوصفها القيمة الاساسية والمبدأ الهام للوجود الانساني .

وهذه الحرية المنظور اليها في اطار التجربة الفردية والذاتية ليست فقط منعزلة من شروط الحياة المادية والاجتماعية بل وخالقة لها . وتبحث الحرية لدى الوجوديين من حيث هي مبدأ انطولوجي « للوجود لذاته » . وعلى مقولة الحرية يستند الوجود الانساني ، برأيهم . ومن الخطأ الحديث عن وجود الانسان دون أن يعني ذلك الحديث عن حريته . لقد كتب سارتر يقول : « الارادة الانسانية تسبق ماهية الانسان ، وتجعل من ماهيته شيئا ممكنا ، وما نسميه حرية لايمكن عزله عن وجود الواقع الانساني . وليس على الانسان أن يوجد مسبقا من أجل أن يصبح فيما بعد حرا ، فلا فرق بين وجود الانسان وبين وجوده الحر »(١) .

فالانسان هو الحرية . لقد أكد كامو : « الحرية الوحيدة التي أعرف هي حرية الروح ، حرية الفعل »(٢) .

والحرية المنظور اليها على أنها مساوية لماهية الانسان هي أيضا القاعدة النظرية لعلم الاخلاق الوجودي .

والوجوديون اذ ينفون الطبيعة الموضوعية للمبادىء الاخلاقية للشر والخير يطمحون للبرهنة (وخاصة في مؤلفاتهم المبكرة) برهنة نظرية على المبدأ الذي طرحه دستوفسكي « اذا لم يكن هناك وجود للاله ، فكل شيء مباح » . ولذلك فالحرية بالنسبة لهم تحرر عالم الانسان الداخلي تحرر فردانيته من جميع التأثيرات الخارجية ، من تأثير الوسط المحيط والحياة الاجتماعية ، من جميع المؤسسات والحلقات الاجتماعية ، والانسان المقذوف في هذا العالم يظل هكذا « عاريا وسط الذئاب » ليس

---

١ ـ سارتر ، الوجود والعدم ص ٦١ .

٢ ـ كامو ، اسطورة سيزيف ، ص ٨٠ .

مرتبطا باحد وليس خاضعا لشيء . هذا عمليا يعني لاوجود للانسان بعد . ان عليه فقط ان يصنع نفسه . ولهذا فان سارتر يقترح تعريف الحرية لا كما هي بل كما يجب أن تكون . والانسان حر في التطور ، في عملية بناء ذاته المبدع دائما أن يطمح الى الامام ، من أجل أن يجد حريته من جديد . وهكذا فان حريتنا تصدم في كل لحظة بشيء جديد ، غير متوقع ، يجب ان تتجاوزه ، من اجل ان لاتتجمد في عالم الاشياء اللاحركي .

ويكمن خطأ بحث سارتر للحرية في تأكيده على أن جميع الناس أحرار بشكل متشابه ؛ فا لسجين هو الآخر حر . فلا وجود لمستويات مختلفة من الحرية . ما هو مختلف امكانية الفعل فقط . اما الحرية ذاتها كما هي فلا حدود لها . لاشك ان هذه الافكار ترجع الى شعور التمرد ضد العنف ، في حال الصمود والرجولة ، التي كانت تميز مرحلة الاحتلال الالماني ، حيث كان من الضرورة الحفاظ على الحرية الداخلية ، الشخصية . والحفاظ على الثبات وعلى الثقة بالانا . وبهذا المعنى بحث الوجوديون حرية الانسان من حيث لامحدوديتها . فالانسان وفي مختلف المستويات حر في أن يكون زاهدا حكيما ، قاتلا . ودوافع نشاطه غير مشروطة بشيء . ولما كان الانسان غير مكتسب بعد على ماهيته ، فلا وجود بالنسبة له لمعايير قيمة هذا الفعل أو ذاك . فجميع الافعال ممكنة ، وكلها بدرجة واحدة فاقدة المعنى . ويعتبر الانسان جميع الممكنات ممكناته ، ولهذا فلا واحدة من هذه الممكناتبا لنسبة له ضرورية بعينها . ها انا اقف على حافة الهاوية ، واني حر أن اقذف نفسي اواتراجع الى الخلف . وخطر الموت يمكن ان يتحول الى موت حقيقي . واذا لم يكن هناك من سبب يجبرني على انقاذ حياتي ، فلا شيء يمنعني من القاء نفسي في الهاوية . اني السبب الوحيد والاساسي لهذا الفعل الممكن الذي لم يتحقق بعد . والحرية لدى سارتر هي جعل كل شيء حرية المشروع ، حرية النية وحرية الخطة . والانسان حر مادام لم يشرع بالحل بعد . وعندما يجد الحل ويحققه يكف عن أن يكون حرا ، وعليه من جديد أن يخطط لمستقبله . وهكذا الى مالانهاية .

والانسان حر — كما يرى سارتر — لانه لن يكون وجودا لا متحركا

ومحدودا ، وهو دائما يقع في انفصال عن هذا الوجود ، انه ليس (في ذاته) بل في حضور ذاته . والانسان الذي ليس الا ماهو هو لايمكن أن يكون حرا أبدا . « الحرية هي العدم الذي يقع في ماهية الانسان ذاتها والذي يلزم الواقع الانساني في أن يضع نفسه من أجل أن يوجد » .

وهكذا فالحرية ليست الوجود ، بل وجود الانسان ، أي لاوجود وجوده »(١) .

وبحث كهذا سلبي للحرية ينبع من الفهم الوجودي للوعي من حيث هو (عدم) . انه لاينبع من شيء ، يفلت من الاشياء ، انهعفوية مطلقة . فالوعي كما قلنا سابقا ليس وجودا بل لاوجود الوجود . والحرية لاتتعلق بصفات الوعي الى جانب صفاته الاخرى ، ومن الخطأ النظر اليها بانفصال عن الوعي ، والوعي لايملك حرية ، وانما هو الحرية . ولهذا فالحرية بالنسبة الى سارتر هي حرية المعارضة والنفي . « لقد قادنا النفي الى الحرية »(١) . والانسان حر لا لانه يقف في تناقض مع العالم ، بل لانه يقف في تناقض مع نفسه ، مع أناه . واذا كان الانسان برأي ماركس حر لابنتيجةالقوىالنافية، والهروب من هذا أو ذاك ، بل نتيجة قوى ايجابية ويظهر فردانيته الحقيقية، فان سارتر يرى الحرية بوصفها امكانية نفي العلاقة بين الانسان والعالم . وهذا التناول الذاتي ـ المثالي للحرية بوصفها مبدأ داخليا ، مكتفيا بنفسه ، وأولي بالعلاقة مع العالم الخارجي والمجتمع ، يقود الوجوديين الى النظر الى الحرية كشيء روحي ، يقع خارج اطار قوانين الطبيعة والمجتمع ، ولا يملك اي قاعدة موضوعية .

وسارتر على الرغم من اعتناقه لمذهب الادارة فانه لم يستطع الا انه يعترف ببعض الشروط التي تحد من فعل حريتنا الفردية . فالانسان كما يلاحظ سارتر لايمكن أن يكون في أي وقت من الاوقات منعزلا بشكل كلي . فهوا لى جانب ارادته موجود في الحياة الاجتماعية منذ الولادة ، مرتبط بمصير عصره ، قوميته ، طبقته . فالانسان موجود في هذا الوضع أو ذاك باستمرار .

٢ ـ الحرية في الوضع :

نسمي التوافق بين الحرية وبين العالم بأسره وضعا ، في تلك الحالة

---

١ ـ سارتر ،الوجود والعدم ، ص ٦١٥ .

حيث يظهر المعطى ذاته أمام وجه الحرية وليس العكس كما في ضوء الهدف الذي نختاره الحرية . وهكذا فان سارتر مجبر على تضييق شمولية الحرية واذا ما جرى الحديث عن انسان فقير حر ، فان ذلك لا يعني أن بمقدوره أن يبيح لنفسه جميع تصرفات الغني ، ولكنه يستطيع أن يتلاءم مع فقره ، أو أن يقف ضد ، أن يتذمر منه ، أن يحاول أن يصبح غنيا . وعندما نكون في ظروف محددة نستطيع نختار هذا الحل أو ذاك بشكل حر . ويقول سارتر : « انه من الخطأ النظر الى هذه الحرية بوصفها سلطة ميتافزيقية للطبيعة الانسانية . وهي ليست كذلك حرية صنع كل شيء تريده ، وهذه الحرية ليست الملجأ الداخلي الذي تحتفظ به حتى في الاغلال » .

فالانسان حر ، ولكنه حر خارج حدود الوضع المحدد المعطى . والعالم يفرض علينا وضعا ، وخارج هذا الوضع يكون الانسان حرا بشكل كامل . ويمكنه ان يقبله أو يرفضه ، أن يخضع له أو يتمرد عليه .

وهكذا فان سارتر يضيق من اللحظات الموضوعية والذاتية في عرضه للحرية . ولما كان الانسان ليس بقادر الا أن يكون في وضع ما ، فان حريته محدودة ومشروطة ، وهو لهذا السبب لايمكن أن يكون الخالق المطلق للتاريخ ولكنه خارج الوضع المعطى فان سارتر يؤكد على الحرية المطلقة في اختيار الفرد باستقلال عن أي شروط موضوعية كانت .

والوضع يحد من الحرية من جهة ومن جهة أخرى يستدعي الانسان ارادته لتجاوز تلك الحدود الموضوعة أمامه . وهذا مايولد حرية المشروع ، حرية النية ، الخطة . والانسان يقف بنشاطه المبدع المستقل في تناقض مع حدود الوضع . ويصبح النشاط الحر – خارج هذا الوضع – نشاطا لا محدودا . والعالم الذي يعيش فيه الناس لايحدد الا على أساس علاقتهم المستقبل ، المستقبل الذي يضعونه نصب أعينهم .

وتبحث الحرية هنا خارج اطار الوعي من وجهة نظر المثالية الذاتية ، تتجاهل الترابط الديالكتيكي بين الذاتي والموضوعي . وسارتر يضرب صفحا عن الدور الحاسم للوضع ، الذي يحدد اختيار الانسان ، انه – أي سارتر – ينفي نشأة الذاتي من الموضوعي . والحرية الشخصية التي تستغرق في ذاتها ، لامحال واقعة أمام وجه الاوضاع الخارجية ، ومتعلقة بها . وتبين ممارسة الانسانية الاجتماعية والعلمية ، أن تلك

الصورة أي صورة الوعي التي تعتبر انعكاسا للواقع الموضوعي ، وعي قوانين الطبيعة والمجتمع هي التي تقدم للانسان الحرية الحقيقية . والانسان في امتلاكه لهذه الحرية لايشعر بالخوف والهلع امام حتمية الوضع المعطى . بل على العكس انه يستخدم حريته من أجل التحويل الواعي للشروط الموضوعية المحيطة به .

والوجوديون في تحديهم لموضوعية العلم بل وللعالم الخارجي ذاته يغرون الناس في وهم الحرية المطلقة ، ويخفون الامكانيات الواقعية للتحرر الاصيل . والحقيقة أن الانسان كما يتصوره الوجوديون يخضع وجود الاشياء ، لانه يقدم لها المعنى ، ولكنه لهذا يشعر أنه فاقد ماهيتها الثابتة ، يشعر بنفسه أنه مطرود من عالمها . « كل الاشياء تقع في الخارج ، الشجرة على الشاطىء ، بيتان صغيران على الجسر ، الشعاع الوردي الذي يلمع في العتمة ، التمثال الفروسي لهنري الرابع ... كل شيء له ثقل ، وفي الداخل لاشيء ، حتى الدخان ، في الداخل لاشيء ، لاشيء على الاطلاق . أنا حر ... أنا عدم ولا أملك أي شيء . وكذلك فأنا لست منعزلا عن العالم كالضوء ، ولكني بنفس الوقت مطرود ، كالضوء العابر على سطح الحجارة والماء ، زد على ذلك فانه لاشيء يلمسني ولا شيء يمتصني . في الخارج ، في خارج العالم ، خارج الماضي ، خارج ذاته : الحرية هي الطرد ، وأنا محكوم على أن أكون حرا » .

ويتساءل البير كامو : ترى لاجل أي هدف نعيش ، وكيف يجب علينا أن نعيش ؟ ترى هل هناك غاية ما للحياة ؟ وفي وجودنا الخاص هنا امكانية امتلاك كمال السعادة . يجب أن نعيش . ولكن كيف ؟ « ان المأساة الحقيقية ليست مأساة المصير ، بل مأساة الحرية ، مأساة الحرية القاسية للروح ، التي تشطرنا الى انفسنا والى العالم » .

ترى ماهي أسباب هذه الفلسفة الفاقدة الامل ، ماهو سبب هذه التشاؤمية المغرقة ؟ ان السنوات التي شهدت فيها الوجودية الفرنسية انتشارا واسعا ، وأصبحت أحد الاتجاهات الرئيسية الفلسفية في فرنسا ترافقت مع أكثر المراحل مظلمة في حياة فرنسا لمعاصرة : الحرب « الغريبة » الهزيمة العسكرية ، الاحتلال ، جلبت للشعب الفرنسي اللاسعادة ، الفقر ، وخلقت لديه شعورا حزينا بالدنو الاخلاقي . كما أن السياسة الخيانية للبرجوازية الاحتكارية ، واتفاقها المعيب مع المحتلين الالمان ، السياسة

اللاوطنية للطغمة العسكرية الحاكمة ، كل ذلك أدى بالضرورة بالوطن الى الانهيار . غير أن جزء محددا من المثقفين ، وخاصة اولئك الذين أدركو هذا الوضع ، ولم يجدوا الطرق الواقعية للخروج من هذه الازمة ، طمحت لايجاد ملاذها في عالمها الداخلي ، في التأكيد على حرية أناها المطلقة . ولاشك أن حركة المقاومة « التي اشترك بها عدد من الوجوديين أمثال : سارتر ، كامو ، بوفوار ، باتاي » والتي عبرت عن احتجاج الشعب كله ضد العنف الفاشي ، أثرت تأثيرا ايجابيا على أفكار الوجوديين السياسية ، ولكنها لم تغير من مبادئهم الفلسفية .

ان عقدة التناقضات لم تجد حلها بل ظلت حتى بعد تحرير فرنسا . وان المستوى العالي للتكنولوجيا التي تقع بصورة واضحة في تناقض مع مستوى الحياة الاجتماعية والفكرية ، طابع وعظ الحياة الاجتماعية والانتاجية التي نمت خاصة في منظومة الرأسمال الاحتكاري ، « أيون » الاعلام الجماهيري « الصحافة ، الراديو ، السينما ، التليفزيون » ، تجاهل المشكلات الفردية للشخصية ، كل هذا أدى الى أن تكون المؤسسات والتنظيمات البرجوازية ونشاطاتها مجرد قوى خارجية ، ضاغطة ، قامعة للحريةالشخصية ، وارادة الانسان الفرد . ان سارتر وكامو ، بوفوار أعداء الداء الرأسمالية ، انهم محتجون بشدة ضد احتكار كرامة الانسان ، ضد اغترابه ، وتحوله الى شيء ، الى عمل . ولكنهم على الرغم من نفيهم لحقيقة البرجوازيين لم يكن بمقدورهم اعتناق الايدلوجيا الاشتراكية . والسلبية ترتفع لدى الوجوديين على الحل الايجابي للمشكلات . ولهذا تتحول الحرية لديهم الى مقولة سلبية ، الى نفي ، رفض ، أي بوصفها حرية من ، لا حرية من أجل .

والاتجاه المثالي للحرية الفردية التي يحولها كلٌ من سارتر وكامو الى مبدأ مطلق ، الى جوهر ميتافيزيقي ، تتحول عمليا الى مبدأ محدد بذاته ، الى مبدأ منعزل عن العالم الواقعي ، انها حرية الروح فقط . هذه الحرية غير مرتبطة بالضرورة ، مستقلة عن الطبيعة والمجتمع ، مستقلة عن شروط الحياة الواقعية ، انها لاتشهد على مقدرة وقوة الانسان ، بل على العكس من ذلك ، تظهر ضعفه وعجزه . ولهذا فان اللأمل الذي يتسلل الى حياة أبطال سارتر وشخوصة يجعل منهم انسانا بلا مستقبل : انطوان روكانتينا في

« الغثيان » ، مانيه ديليارو في « دروب الحرية » ، اب وابن فرن جيرلاخ في « زهاد ألتوني » .

وهكذا ، فان سارتر وكامو في اعلانهم الحرية اللامحدودة والمطلقة يعكسون بصورة متشائمة فقدان الطريق أمام انسان المجتمع البرجوازي المعاصر ، يعكسون فقدان الامل في خلاصة ، ومصيره المأساوي ، ولاسيما عندما يضعون قيمة الوعي ، اللهم والتاريخ بل وفكرة الحياة ذاتها موضع التساؤل .

ومارسيل هو الآخر يعطي مقولة الحرية الاهمية الاولى . والحرية ـ من وجهة نظره ـ لاتخضع لمفهوم « الاستطاعة » . وبهذا المعنى يتفق مع سارتر . عند هذا وذاك ، أن تكون حرا يعني أن « توجد » قبل كل شيء . ولكن اذا كانت الحرية لدى سارتر مقولة سلبية ، فانها لدى مارسيل ليست الا مبدأ توافقيا . ان تكون حرا يعني أن تكون مع ذاتك . وفي تلك الحالة التي لايكون فيها الانسان حرا يعني أنه ليس هو ذاته كما يعلن مارسيل . ويعمل الوحيدة لعودتك الى ذاتك ـ ليس هو طريق تطابق ذاتك مع منظومة مغلقة من المصالح الضرورية ـ بل تتأكيد ذاتك بوصفها امكانية مبدعة ، بوصفها من المصالح الضرورية ـ بل يتأكيد ذاتك بوصفها امكانية مبدعة ، بوصفها كائنا مفكرا وحرا » .

وهذا الفهم الايجابي للحرية لايقود طبعا الى تحرر الانسان من الشروط الاجتماعية فالانسان ليس روبنسون ، الذي عاش في جزيرة خالية من السكان ، وحرية الانسان جزء من الحرية القائمة في المجتمع بشكل عام . لقد كتب لينين ضاحدا هذا الاتجاه الفردي في الحرية قائلا : « من المستحيل أن تعيش في المجتمع وأن تكون حرا من هذا المجتمع »(١) .

الحرية هي حرية الاختيار :

يظهر فعل الحرية اول مايظهر في الاختيار . ويعلن سارتر انه اذا كانت الحرية على أساس الفهم الاختياري هي القدرة على الوصول الى الاهداف المختارة ، فان الحرية بالنسبة الى الوجوديين هي (استقلال

---

١ ـ لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٤٠

الاختيار) ان توجد يعني أن تختار بحرية ماهيتــك ، ان تصبح ذاتــك ، ان ترتفع الى مستوى الشخصية .

وأن من يوجد على هذا النحو ، هو ذلك الذي يختار بحريــة ، يصنع نفسه ، من يكون خالقا لاختياره الخاص . اذا أحب الانسان أن يوجد فعليه أن يختار بدون توقف ، لان الحياة تعــال دائــم ، أي أن علــى الانسان أن يتجاوز ماهو موجود . اجل ان الاختيار الحر لمصيري ، لمستقبلي . لكل فعل وسلوك ، هوالذي يخلق الشخصية ، كما يرى الوجوديون .

ويكتب سارتر في الوجود والعدم بالنسبة الى الواقع الانساني : « أن توجد يعني أن تختار ذاتك » وهذا الاختيار يصنع الانسان في علاقته بذاته ، بالآخر ، بالمجتمع والعالم ، في العلاقة بالحياة ، بالحب وبالموت . وللاختيار لدى سارتر طابع مجرد، مطلق ، ميتافيزيقي ، انه يشتق من فكرة الوجوديين حول « شمولية » الانسان ، حول الافعال الحره بشكل مطلق .

ومع ذلك ، فمن الواضح أن الاختيار في هذه الحالة الواقعية أو تلــك متعلق بأهدافنا ، بتلك الدرجات من القيم التي تدركها . ولكن كيف نختــار اهدافنا ؟ على أساس أي من القواعد والمثل الموجودة ؟ الوجوديون يؤكدون أن اختيار أهدافنا حر بشكل مطلق . ان لايقوم على نقطة ارتكاز . كل انسـان يخلق وبشكل حر قواعد الحقيقي ، الجميل والسامي . والاختبار العميــق الذي يحدد قرار كل حياتنا يعتبر من وجهة نظرهم في وحدة مع الوعي الذي نملكه عن ذاتنا . والوعي بدوره متوحد مع الوجود ومع تلك الاهداف التــي تضعها أناي أمامها . وهذه الاهداف حرة كذلك كالانــا .

ولكن اذا كانت حياتنا الداخلية حرة ، ترى الا يعني ذلــك ان الانسان انما يفعــل تحت تأثير الانفعــال ، تحت تأثير الفــزع الاعمى . وأن حياتنــا الداخلية لاتخضع لاي دوافع ، ولا تتضمن صوت العقل ؟ ان المعيار المجرد في جوهره للاختيار الذي يعلنه سارتر ليس بمقدوره ان يقدم للانسان المعالم في نشاطه انه غامض الى حد كبير وغير محدد ، انه لايساعد الانسان في اختيار هذا الحل أو ذاك .

ولاشك أن الفهم العلمي للاختيار الحر لابد وأن يتضمن طبيعة عقلية . فالاختيار الحر دائما اختيار واع . والانسان يختار بوعي واقعة ممكنة مــن جملة الوقائع . والنشاط الاختياري للانسان ليس نتيجة حريته « المطلقة » انه مشروط بجملة معقدة من القوانين الداخلية والخارجية ، التي تؤدي الى

اختيار واع ، منطقي وحر لهذا أو ذاك الحل . والاختيار الحر بحد ذاته لايمكن أن يكون منعزلا كلية عن الشروط الخارجية ، المستقلة عن ارادة الانسان ، أو منعزلا عن قوانين وتطور المجتمع ، الذي يعتبر هو جزء منه . ولا شك أن مصير الانسان الفرد في كثير من الحالات مرتبط بذاته نفسها ، كما أن تاريخ الانسانية مرتبط بنشاط الناس . ولكن حريتهم تقع دائما في ترابط ديالكتيكي مع القانونية العامة لسيرورة العالم . مع المسار التقدمي للتاريخ . ولكن ترى ماالذي تقدمه للانسان حرية الاختيار المطلقه غير المتعلقة بأي من الشروط الموضوعية ؟ تسلحه بمعرفة قوانين الطبيعة والمجتمع . اتقدم له المبادىء والمثل الاخلاقية ، اتساعده في ايجاد معايير لحقيقة افعاله وسلوكه ؟ طبعا لا . هذه الحرية الوهمية الساحرة تزيف للانسان ثقل المسؤولية الكبيرة والمخيفة ، مسؤولية من أجل مصيره ، من أجل مصير الانسانية كلها . لقد كتب سارتر يقول : (في اختياري لنفسي اقوم بخلق العالم) ويؤكد أن الحرية هي حرية الاختيار ، انني حر في اختيار هذا أو ذاك ، ويعني لاأستطيع التخلص من الاختيار ، ومن هنا ينتج أن الاختيار ماهو الا الوجود الاساسي المنتخب من قبلي ، وليس اساس الاختيار ذاته . اذا فان الاختيار ذاته لا أساس له ، وفي جوهر الامر لاسبب له .

الانـدراج :

ان وهم الوجود الانساني وزواله غالبا مايخفف من وقعهما ان الانسان بطبيعته الجسدية ، بكليته منذ مولده مندرج في العالم الى جانب ارادته ، وفي ذلك واقعية وجوده ومصيره الحتمي . وهذا الانـدراج أو « التضمن » الذي يحدده سارتر هو صفة المصطلح الوجودي* Engagement الـذي يحدد انـدراج الانسان السلبي في العالـم وارتباط الجسدي المحض معـه – من جهة – ومن جهة أخرى يعني هـذا المصطلح حرية الاندراج الفاعلـه ونشاطه .

وفي الكتابات المبكرة لسارتر يجري الحديث عن حرية الحد الادنى ، هذه الحرية التي تقع في علاقة مع العالم في عقل العالم بدون اندراج فيه . أما فيما بعد فان سارتر يؤكد الطبيعة الابداعية للحرية . لقـد كتب يقول : « أن الحريـة لاتتكشف الا بالفعل ، مكونـة معه كلا واحـدا ... وليست الفضيلة الداخلية هي التي تقدم للانسان الحـق في الانفصال عن الحـالات الملحة ... بل على العكس من ذلك ، ان الامكانية متضمنة في الفعل الحاضر ،

* وقد يفيد معنى الكلمة – الارتباط .

وتبني المستقبل ». والانسان المندرج في هذا الوضع ، « فحتى لو كنا صما عميا كالحجر ، فان هذا المصطلح يعني الارتباط . سلبيتنا تبقى تفعل فعلها » فالانسان مرتبط بمصير عصره حتى لانشاطه ماهو الا صورة من صور العلاقة شكل محدد من أشكال الفعل . فاذا مارفض الانسان الانتخاب (مع) أو (ضد) فان هذا ليعبر عن وجهة نظره ، ويندرج بوعي في الوضع . وليس العكس . فان هذا يعني انه في نهاية الامر اختار أن لايختار .

القلــق :

ان ضرورة الاختيار ــ كما يرى سارتر ــ والمسؤوليــة المترتبــة عليه تخلق لدى الناس وضعا مؤلما من الكآبــة والقلق . والقلق لايقدم البرهان على الحرية ، ولكنه البنية الاساسية للحرية ، ووعيها الخاص . والقلق ماهو الا نتيجة ، لان الانسان مجبر باستمرار على اصــدار حكم حول معنى العالــم وحول ماهيته .

لقد اكد سارتر في كتابه « La transcendance de l'Ego » عام ١٩٣٧ على المعنى الانطولوجي لهذا المفهوم جاعلا من القلق الصورة الوحيدة لارتباط العالم مع « أناي » فالانسان لايملك وجوا أصيلا بل يملك امكانية ان يصبح هذا الوجــود . أن يشعر بنفسه وقد وقــع في « العــدم » ، ملتصق بالفراغ . ومن هنا القلق أو الشعور المأساوي بامكانية بناء الــذات الحر . والقلق في وقوعه بين الامكانية والواقع يكشف عن الوجود ذاته ويقترح عليه تحقيق ذاته . وأمام العالــم اللامعروف والخطير ، العالــم الذي رمي فيه الانسان بدون أي اختيار من جهته ، يكون الشعور الاولي هو شعور الخوف والخوف يملك موضوعا محددا ، أما القلــق يعطل . انــه ماقبــل الشعور المأساوي . وبالخوف افكر ، أما القلق فهو أنا بذاتــي . القلــق هو عالــم الارادة الحرة الدائم ، انه الامكانية التي لاتعرف حدودا . الخوف هو دائما علاقتي مع شيء ما يقع خارجي . القلق هو أحساس بالفراغ (بالعــدم) في عالم أناي الخاصة .

وهناك واقعــة ، أن الانســان في كل لحظــة ليس هو ماضيه ، وليس مستقبله ، ولكنه من جانب آخر هو هذا الماضي وهــذا المستقبل ، هــذه

---

١ ــ سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٧٧

الحرية أن تكون بنفس الوقت وجودا ولا وجودا ، والوجود يستدعي لـدى الانسـان دائمـا شعورا بالقلـق . واذا كان كير كيجارد يسمي القلق قلقـا في مقابل الحرية ، وهيدغر يعتبره مايحيط بالعدم . فان القلق بالنسبة الى الوجوديين الفرنسيين شكل وجود الحرية . في القلق يعي الانسان حريته كما هي وجود ، الوجود ذاته بوصفه اشكالية . لقد كتب سارتر يقول : في القلق تمتحن الحرية هذا القلق أمام نفسها . « أشعر بنفسي اني حر بشكل كامل ، وبنفس الوقت عاجز احول دون أن تتكشف غاية العالم أمامي »(١) . هـذه فكرة مجردة ما . امـا مـن الخير العـام ، أو العقـل المطلـق ، الحقيقـة برهنت الفلسفة البرجوازية قبل كل شيء على قواعد أخلاقية ، انطلاقا مـن القوة وهذا العجز بنفس الوقت يجعـلان من الانسان عبـد حريته . لقـد هذه البنيات الضرورية للعالم المثالي ، ولكنهم لايعتقدون بالتأسيس العلمي الترانسندنيشالية ، الله . غ . والوجوديون « اليساريون » يطرحون جانبا ــ المادي للاخلاق ، ويتحولون الى التناقض المأساوي ، الذي يكمن في ضرورة الاختيار من قبـل الناس الذيـن لايملكون أي مبـدأ مـن مبادىء الاختيار أي معيار من خلاه يمكن أن يحكم على صحة أو عدم صحة الحل الذي يرون .

ويولد غياب قواعد السلوك شعورا بالقلق والالم لدى الانسان الوجودي واحساسا بالاضطهاد لالقائه في العالم الذي يجب أن يعيش فيه ويختار .

المسؤوليـة :

يرى سارتر أن القلق يتزايد عندما يكون الانسان حرا ويشعر باستمرار بمسؤوليته أمام العالم والبشر . والمسؤولية مرتبطة ارتباطـا لاتنفصم عراه مع الحريـة . انها لتؤكد أن الانسان وحـده هو سبب ومعيار قيمة هـذا السلوك أو ذاك ، هذا الفعل أو هذا الوضـع . يقول سارتر : « ان الانسان الذي حكمء لية بالحرية يحمل كل ثقل العالم على كتفيه ، انه مسؤول عـن العالم وعن نفسه بوصفه الشكل المحدد للوجود »(١) .

ويعطي سارتر لمفهوم المسؤولية أهمية كبيرة . دون أن يخرج ــ ومع ذلك ــ خارج الاحساس الذاتي للشخصية الفردة . فمن وجهة نظر سارتر ، كـل شيء يجري معي هو لي ، كل وضع هو وضعي ، لان هذا الوضع ماهـو الا انعكاس لاختياري الحر الذاتي ، « لأناي » ، ولهذا فلا وجود في الحياة لما هو خارج الوضع الانساني ، ولهذا لا وجود للصدفة . فلا تنشأ حالة اجتماعية

---

١ ــ سارتر ، الوجـود والعـدم ، ص ٦٣٩

بشكل مباغت ، أو تجذبني فجأة، تخلق من الخارج ، « فاذا ما جندت للحرب. فان هذه الحرب هي حربي ، أني مذنب وانا أشترك بها . اني اشترك بها لاني دائما كنت استطيع أن اتخلف عنها ، أستطع أن أصبح هاربا من الخدمة أو انتحر ، واذا لم أفعل ذلك فهذا يعني اني اخترتها ... واحمل مسؤوليتها » .

وهكذا فان سارتر يفهم المسؤولية عن الحالات السياسية والاجتماعية ... الخ انطلاقا من فهم الاداري للحرية . ويعتبر أن الانسان مسؤول عن جميع الظواهر الفردية الاجتماعية التي تجري في العالم . لان أحدا غيره لا يستطيع أن يحلها . « هذه المسؤولية لم تقدم لنا من الخارج ، انها النتيجة المنطقية البسيطة لحريتنا » (١) .

الانسان يشعر بمسؤوليته ازاء هذه الحالات بفضل افعاله الحرة: تقييمه الحر ، وبفضل اختياره الحر . وهكذا ، فان يشعر شعورا ذاتيا بمسؤوليته بالانتقام من قاتل أب أورست بطل مسرحية سارتر « الذباب » . والعائد بعد غياب طويل في مدينته وقد عرف عن موت أبيه ، يصطدم بالاتفاق الجبان وبعد الوقوف ضد الشر . وفجأة يكتشف انه يستطيع أن يختار وأن يفعل بمفرده ، تحت تأثير مسؤوليته الخاصة . وأورست الذي شعر بنفسه أنه حر بشكل كامل يعي أن عظمة الانسان تكمن في دخوله في الفعل . في طموحه بأن يجعل من نفسه مسؤولا . ولكن هيهات ، فهذا الفعل الوحيد لم يغير اي شيء في العلاقات الاجتماعية للمدينة ، وتجري الحياة فيها كما كانت سابقا . لقد ظهر أن الحرية الداخلية للانسان الفرد ليس بمقدورها أن تحدد طريق التحرر من الشر المسيطر على العالم .

وفي موقع آخر فان حديث سارتر حول المسؤولية الفردية حديث متناقض . أني لم اسألهم ان يولدني — كما يقول سارتر — ولكني في جميع علاقاتي ، بجميع أشكال فعلي أمام واقعة ولادتي : (الخجل او الكبرياء ، التفاؤل أو التشاؤم) اخترت بشكل عام ان أكون مولودا . فباختياري للخجل والاحتقار من قبل المحتل الالماني يجب أن اكون مسؤولا عنهما ، اني اخترت ذلك ، « اننا لانفعل كل مانريد ولكننا مسؤولون على الاقل على مانجن فيه : انهاحقيقة لا جدال فيها »(١)

---

١ — سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦١.

وسارتر مصيب عندما ينظر الى المسؤولية بوصفها مقولة أساسية من المقولات الاخلاقية ، ولكنه في حديثه عن مسؤولية الفرد الشخصية عن اختيار طريقة سلوكه ، فعله يلوذ بالصمت حيال المعنى الاجتماعي لهذه المسؤولية . وفي الواقع فان المسؤولية لايمكن حصرها في مجال حرية الفرد الشخصية ، ووعيه الفردي واختياره .

انتروبولوجيا سارتر :

وسارتر في اعلانه بأن « الوجودية مذهب انساني ، يعارض بفهمه لهذا المذهب الانساني البحث الماركسي له . ويعتبر أن الانسانية(١) ليست متعلقة بالمجتمع انها عمل خاص لكل فرد . واني بمفردي أصوغ حريتي » . وهذا الفيلسوف الفرنسي ينفي الطبيعة الموضوعية للقواعد والمعايير الاخلاقية . ويؤكد انه لما كانت الانطولوجيا تدرس فقط ماهو موجود . فانه من غير الممكن اخراج الاوامر الاخلاقية منها ايا كانت هذه الاوامر . وسارتر لايوافق الانسانية الماركسية التي تنظر الى الانسان نظرة واقعية ــ تاريخية ، أي بوصفه شخصية اجتماعية . أن يصعر خده عن تلك الحقيقة المؤكدة تاريخيا وهي « ان الفرد لايحصل على الوسائل التي تقدم له امكانية التطور الشامل لمواهبه الى في الجماعة . اذا الحرية الشخصية ممكنة في الجماعة فقط .

ومن الاطروحة الوجودية القافلة بان كل الانسان يخلق أوامره الاخلاقية ويستخدم قواعد أخلاقية خاصة به ، ينتج أن جميع انماط السلوك الانساني واحدة ، ولا واحد من هذه الانماط يملك قيمة موضوعية . الانسان يفعل قبل معرفته بأن نشاطه لايملك أي قيمة موضوعية ، أو قواعد واقعية ما ، ولهذا يقول سارتر : « ان الانسان ماهو الا اندفاع لا مفيد » .

وعلى الرغم من النزعة الذاتية في تقييم كهذا ، فان سارتر محق عندما يجري الحديث حول ذلك الجزء من المثقفين ومن البرجوازية الصغيرة التي في فقدها الثقة في الواقع الرأسمالي المعاصر ، وتألمها من مبادئه ومثله ، فقدت كذلك الثقة بشكل عام في التقدم الاجتماعي ، في المستقبل الافضل للانسانية . فالنسبة لها كل نشاط محتوم عليه بالاخفاق ، فاقد لاي معنى . أما بالنسبة للبشر الذين يملكون هدفا واقعيا ، لاعادة بناء المجتمع ، الذين يثقون بامتلاك العلم والتقدم التاريخي ، والذين يبرهنون علميا على الاتجاه

---

٢ ــ كامو ، اسطورة سيزيف ، ص ٨٠ .

العام للتقدم ، فان هذه الشكلية الاخلاقية غير مقبولة . أما فيما يتعلق بسارتر فان نظراته الاخلاقية قد أصابها التطور الملحوظ . واذا كانت كتاباته المبكرة بما في ذلك كتابه « الوجود والعدم قد اصطبغت باتجاه سلبي، ينفي جميع القيم والقواعد الاخلاقية الموضوعية ، فانه في « نقد العقل الديالكتيكي » يحاول أن يجد مخرجا من أزمة الوعي الفردي الاخلاقي ، ويبحث عن طريق لتجاوزه ، ولكن هيهات أن يجده ، أنه يدعو الى وضع اسس : مقدمة لكل انتروبولوجية مستقبلية »(١) أي بناء فلسفة وجودية للانتروبولوجيا ، بوصفها الامكانية الوحيده لفهم الانسان ، وللكشف عن دوره في تطور المجتمع وبناء التاريخ .

وسارتر الذي اعتبر نفسه ماركسيا ، يتهم الماركسية بانها سلخت انسانية الانسان ، وافقدته معناه في تحويله الى مخطط : فالماركسية تلقي جانبا كل حدث واقعي صدفي في الحياة الانسانية ، واضعة هياكل مجردة من العموميات .

ولهذا فالوجودية تدعي انها تأخذ على عاتقها رسالة عظيمة في استعادة الانسان لحقوقه ، اعادة ماهيته الاصيلة اليه بوصفه مبدأ حيا مبدعا ، وكائنا تاريخيا ــ واقعيا . وسارتر في هذا الاطار لاينفي ان تكون التناقضات الطبقية اسلوب الانتاج والعلاقات الانتاجية عاملا محددا بشكل عام للعلاقات المباشرة بين الناس بعضهم ببعض ، كما انها تحدد المستقبل الاجتماعي ــ الانساني « ولكن بمعزل عن البشر الاحياء لاوجود للتاريخ » . ويصرخ سارتر كما لو أن ذلك ينفي الماركسية .

ان الماركسية ــ بخاصة ــ هي التي اثبتت علميا وعمليا أن التاريخ انما يصنعه البشر ، ولكنهم لايصنعوه بناء على أهداف ذاتية شخصية منفردة كالبطل ، أو الزعماء التاريخيين العظماء ، بل بناء على قوانين التطور التاريخي الموضوعية . وتتميز الماركسية في فهمها للتاريخ عن جميع النظريات الاشتراكية الاخرى بوحدة الوعي العلمي في تحليل الوضع الموضوعي للاشياء والمسار التاريي للتطور مع الاعتراف الحاسم بأهمية الطاقة الثورية ، والابداع الثوري ومبادرة الجماهير الثورية ، وكذلك بأهمية الشخصية ، الجمعيات ، التنظيمات ، الاحزاب التي تستطيع تلمس وتحقيق الارتباط مع هذه الطبقة أو تلك . كما يقول لينين . وفي هذا الاطار أكد لينين أيضا ان أفكار الضرورة التاريخية لاتقلل من دور الشخصية في التاريخ أبدا . أما سارتر فيؤكد أنه اذا ما وصل ماركس الى التقييم الصحيح للشخصية

فانه لم يصله الا بعد تحليل عيناني للوقائع التاريخية الملموسة ، في حين أن الماركسيين « الكسالى » بلغة سارتر باستخدامهم منهج « العرض المحض » يقومـون بحشر المضمون الحي لعصرنا وبخاصة انسان هـذا الزمن في اطر قديمة مجردة من اطر الماديـة الميكانيكية .

وسارتر معمما بشكل تعسفي جملـة أخطـاء بعض كتـاب البحـوث الفلسفية والاجتماعيـة ـ السياسية ، يقوم وبـدون أي أساس ، بالصاق تهمة غياب الانسـان في الفلسفة الماركسية كلها . كما يقوم ميرلو يونتي علـى شاكلة سارتر باتهام الماركسية « بالاقتصادية المبتذلة » عندما يبـدو له أن الناس انما يندرجون في الاقتصاد وينظر الى حياتهم الروحية بوصفها نتيجة للعوامل الاقتصادية . يجب ايقاف ضياع الانسان ـ هكذا يعلن ميرلو ـ يونتي وعلى هذا الوتـر يعزف سارتر مقترحا أن تكون الوجوديـة انتروبولوجيـا الماركسية .

وتنبع الانتروبولوجيا السارترية من المبادىء الاساسية الانطولوجيـة المعرفيـة للوجوديـة . ومن مفهومها الاساسي حول الموجود بوصفه واقعا انسانيا ابداعيا متطورا بشكل جزئي خالقا لذاته بشكل أبدي .

واذا كانت الماركسية تنطلق من أولوية القوانين الموضوعية ، الاجتماعية ـ التاريخية بالعلاقة مـع الارادة الحرة للبشر ، من أسبقية المجتمع علـى الشخصية الفرده ، واذا كان تاريخ المجتمع هو تاريخ تطور القوى المنتجـة وعلاقات الانتاج قبل كل شيء ، وكذلك تاريخ التطور الروحي للانسانيـة ، ثقافتها ، علمها افقها ، فان سارتر يحاول أن يقنعنا أن الشخصية هي الاولي اجتماعيا ، انها ديالكتيكية بشكل أصيل ، أما المجتمع ، الجماعـات ، فهي الثانوي والخامل . ان موضوع التريخ هـو الانسان الفرد في شموليته ، في جميع أفعاله أهوائه وحاجاته . ان جزئية السلوك كما يرى سارتر هي قبـل كل شيء الواقع العياني لوضعها الشمولية المعاشة ، وهذا ليس صنعة للفرد بل الفرد بكليته التي حصل عليها في علمية تموضعها . هذا الفرد الشامل ، هو لدى سارتر أساس المجتمع ، والتاريخ والديالكتيك .

ويقبع الديالكتيك التاريخي بجملته خلف الممارسة الفرديـة الحرة . والممارسة الفردية بخاصة أي توجـه الانسان في العالم ، قواه ، وابداعـه

---

١ ـ سارتر ، الوجود والعـدم ، ص ٥١٦

الخاص ماهي الا النقطة الاساسية لمجمل الديالكتيك . وكذلك للحرية . انها التي تخلق مشروع العملية الكلية .

وماركس متوقعا تفكيرا على هذا النحو كتب في « العائلة المقدسة » يقول : « اذا كان الانسان بطبيعته موجودا اجتماعيا : فانه أي الانسان لايمكن أن يطور طبيعته الحقيقية الا في المجتمع فقط ، واذا ماحكمنا على قوى طبيعته فيجب الا نحكم عليها على أساس قوى الافراد المنعزلين ، بل على أساس قوى المجتمع ككل »(١) .

وسارتر يأخذ على الماركسية « المعاصرة » انها لاتعترف بقيمة ومعنى الموضوع مدرجة هذه لاهمية في المادية الخاملة المحضة ، انها تجعله فاقد المعنى . وتخرج الحق من الواقعة ـ طبعا كما يرى سارتر جاعلا من الماركسية فلسفة مبتذلة .

ومعنى الفعل وقيمته يمكن وعيهما في المستقبل فقط ، من خلال الحركة التي تحقق الامكانية وتكشف عن الحقيقة المعطاة ، والانسان في واقعيته موجود له « معنى » ، اي حاملا المعنى ليس فقط في ذاته وفي البشر الآخرين، بل وفي العالم أجمع .

ومن هنا يستنتج سارتر : انه اذا كان من الحق ان تحرر العلوم الطبيعية من التشبيهية (أو التجسيمية) فمن الخطأ أن نطرد التشبيهية من فلسفة الانتروبولوجيا . ويؤكد سارتر ان ماهو صحيح وهام عند دراسة الانسان هو أن ندرس الصفات الانسانية بخاصة . ولكن كيف يرى سارتر بناء « فلسفة الانتروبولوجيا » على هذا الاساس غير الثابت كالحياة الداخلية للانسان الفرد . وتوتره الفردي وممارسته الخاصة ؟ ان الماركسية لاتنفي بل على العكس تؤكد أن التاريخ ماهو الا مجموع أفعال الشخصيات ، الذين يعتبرون بدون شك شخصيات فاعلة .

ولكن قيمة السؤال تكمن في : هل تفهم هذه العلمية التاريخية بوصفها ثمرة نشاط وحدة ميكانيكية من الافراد ، الذين يظهرون ويتغيرون صدفة ، أم اظهار مفهوم التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية ، بوصفها مجموعة العلاقات الانتاجية ، اظهار أن تطور تشكيلات كهذه ماهو الا عملية طبيعية ـ تاريخية »(١) .

---

١ ـ سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦١٥ .

ان العيانية التاريخية التي يقدمها سارتر بدلا من « مجردات الماركسية الخاوية » ، هي بحد ذاتها تجريد محض ، لانهـا « أي العيانية التاريخية » منعزلة عن العلاقات الموضوعية ، وقانونية الواقـع الاجتماعي ـ التاريخي ذاته . وسارتر من حيث هو مفكر وكاتب اسير جملة من المبادىء الاجتماعية ـ الفلسفية المثالية ، التي تقوده الى نتائج سياسية رجعية . وعلى الرغم من العلاقة النقدية لسارتر اتجاه المجتمع ابرجوازي ، ورذائله التي يسخر منها بحدة ، وتعاطفه الابيض مع الاشتراكية فان وعيه المتردد البرجوازي الصغير المتجه نحو دور النشاط الذاتي في تقصير العالم والمتجاهل الشروط الواقعية الموضوعيـة للحالة التاريخية ، جعلته متوحـدا مع المجموعات اليساريـة المتطرفـة بكل نتائجها . وفي المعركـة الايدلوجية التي قسمت العالـم الى معسكرين متناقضين وقف سارتر الى جانب أولئك الذين يسيرون في المؤخرة بل ووقف ضد الاحداث الاجتماعية العظيمة لعصرنا .

ويظهر افلاس آراء سارتر الاساسية أكثر مايظهر في تأكيده أن اساس الوجود الاجتماعـي ليست الشروط الماديـة للحياة ، بل التجربـة المتوترة الداخلية للانسان قبل كل شيء .

والانسان يحتـل وسط الموجـودات الحيـة مكانـا خاصـا ، لانه :

١ ـ الوحيد الذي يمكنه أن يكون موجودا تاريخيا ، أي ، هو الكائن الذي يعين ذاته باستمرار عن طريق ممارسته الخاصة .

٢ ـ لانه الوحيد وسط جميع الموجودات الحية الموجودة .

ويعود سارتر للتاكيد ، ان الواقع الانساني هو الانسان الموجود ، أن الوجود الذي يستدعي الاستفهام . وهذا الوجود الذي يستدعي الاستفهام اي ماهية الوعـي الانساني ، هو الـذي يحدد كل الممارسة الاجتماعيـة ـ التاريخية . والوعي كما يفسره سارتر وعي ممارسي حتما . أنه هو الـذي يغير ماهو معروف ، تماما كما تشكل التجربة في الفيزياء الدقيقة موضوعها بشكل ضروري .

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من ان الوجودية انطلاقا من مبادئها الاساسية لايمكن أن تكون دراسة مطابقة للماهية الانسانية ، غير قادرة على الكشف عن الطبيعة الانسانية فانها تدعي انها قادرة على تأسيس نظري للوجود الانساني اي ، تعلـن عن نفسها انهـا الانتروبولوجيـا الفلسفية الاصيلة . وهـذه

الانتروبولوجيا الوجودية تظهر بشكل جديد تحت اسم « ايدلوجيا الوجود »

ديالتنيك الشخصية وديالتيك التاريخ :

من السمات المميزة للايدولوجيا الوجودية (الجديدة) كما يعتقد سارتر ، انها طبيعة ديالكتيكية . ذلك لانها تنظر الى الواقع الانساني في عملية (صنع الذات) ، المتطور في المجتمع ، الذي هو الآخر يقع في حركة مستمرة في خلق الشمول . والشخصية الانسانية المتعرضة لتأثير معين من الشروط الخارجية هي بالنسبة الى سارتر « جنين أساسي نشط » لتطور المجتمع ، بوصفه نقطة متحركة في العملية التاريخية . وجميع الكميات الاجتماعية تنمو من الوجود الكلي للفرد المنعزل .

طبعا ، اذا لم يكن هناك من شخصيات فرده ، ماكان المجتمع أصلا ، ولكن سارتر يخطأ خطأ فادحا . اذ يعتبر الشخصية الفرده السبب الاساسي للمجتمع . فالشخصية وفي كل تراها الداخلي وتنوعها الفردي تبقى دائما جملة العلاقات الانسانية ، وثمرة المجتمع . وفي هذا يكمن ديالكتيك تطور الشخصية . انها لاتنحل الى مادة خاملة ، لاتذوب في المجتمع كلية لاتتحول الى « شيء عديم الشخصية » ، بل على العكس من ذلك ، تغيره بل تحوله تاريخيا . « وكما أن المجتمع بنفسه يخلق الانسان ، بوصفه انسانا ، وكذلك الانسان يخلق المجتمع »(١) . وفي هذا تكمن العملية الديالكتيكية العميقة للترابط المتبادل بين النشاط الواعي للبشر ، وبين الضرورة التاريخية الموضوعية . اننا لايمكن أن ننظر الى الانسان بوصفه جزء منعزلا ، منفصلا عن العالم وعن البشر الآخرين ومهما كان الانسان مفرقا في عالمه الداخلي فانه لايستطيع الوجود خارج الترابط مع العالم الخارجي ، فانا اعيش في عالم محدد ومشروط تاريخيا ، أعيش في تشكيلة اجتماعية اقتصادية عيانية ، في عالم العلم المعاصر ، والتقنية والفن والادب والسياسة والاخلاق . لا استطيع بناء على رغبتي أو ارادتي الحرة أن اقفز عن هذا العالم الحاضر . ويقع هذا العالم في تغير مستمر ، في صيرورة أبدية ، وانا أعيش وأتطور معه. وهذا العالم الخارجي ، والواقع الموضوعي يشكلان أساس علاقاتي مع الآخرين ، ومع المجتمع بشكل عام . وروسو في وقته مؤلفا الاهمية القصوى للاحساس تعلق كل واحد منا بالآخرين ، لاحظ أن مايميز تطور المجتمع تعقد العلاقات الاجتماعية نتيجة التعلق المتبادل بين الناس بعضهم ببعض وبالعالم ككل . ويستند الفهم الوجودي للانسان على الاعتراف بالدور الاولي

للوجـود الانسـاني ونشاطـه الفردي وممارسته ، غير آخـذ بعين الاعتبار المنظومة الواقعية للقوانين الموضوعية التي تحيط بالانسان ، والتي تعينه في المحصلة الاخيرة .

وفي ذلـك تظهر الطبيعة الذاتية المبالـغ بها للاتجـاه السارتري حول الانسان الذي ينطلق من أن الظواهر الاجتماعية ، العلاقـات المتبادلة بـين الطبقات ، والجماعات الاجتماعية المختلفة ، أن تحددها التجربـة الفردية الداخلية . اي أنهـا مشروط بالنهايـة بعوامـل نفسية . والحقيقة ، أن سـارتر في مؤلفه الاخير يطمح الـى اجراء تحليل لديالكتيك العقـل الانساني الفرد ورفعه الى مستوى التعميم النظري . كما يطمح الى اظهار « شمولية هذا العقل » في اطـاره التاريخي ، والكشف عـن حقيقة الانسان وحقيقة التاريخ . ولكن سارتر مبالغا بـدور العامل الذاتي في العمليـة التاريخية ، لايرى ضرورة لتقديم البرهان العلمي على القانونية الضرورية لهذا التطور . ويصبح الديالكتيك برأي سارتر التاريخ أو العقـل التاريخي علـى أسس الوجود الفردي فقط . ولا نستطيع الكشف عنه بدون الحاجـات ، بـدون التسامي وخيال الشخصية الانسانية . وهكذا محرفا الترابطات الواقعية للتطور الاجتماعي بوصفها الديالكتيك الموضوعي للعملية الطبيعية التاريخية يستعيض عنها بالعالم الداخلي ـ « للانسان الشامل » .

ويعلن سارتـر « أن الانتروبولوجيـا تبقـى دوما من أخطاء المعرفـة التجريبية ، والاستدلالات الوضعية . والتفسيرات الشاملـة اذا لـم تقر بقانونية العقل الديالكتيكي ، أي لم يكن لدينـا الحق في دراسـة الانسان ، الجماعات ، الناس أو الموضوع الانساني على أساس تحليل شامل لاهميتها ، اذا لم نعترف بأن كل معرفة جزئية لهؤلاء الناس أو ثمارهم يجب أن تتجاوز بل وترتفع الى « لشمولية الكاملة » . والا يجب أن تظل هذه المعرفة جانبـا بوصفها لاقيمـة لهـا .

والاتجاه الديالكتيكي الذي يعرضه سارتر في كتابيه « الوجود والعدم » ونقد العقل الديالكتيكي انما ينطلق من المبدأ الاساسي في تقسيمه العالم الى مجالين متناقضين : عالم الوعي ، وعالم الاشياء . وسارتر مجزء وحدة العالم المادية والتي يسميها « الوحدة المادية الذائعة ، يؤكد أن الديالكتيك يجـد موقعه الحقيقي في « العالم الاجتماعـي والتاريخي » ، ولا وجـود له علـى الاطلاق في الطبيعة . ومن وجهة نظر سارتر لايمكن أن يكون في الطبيعة أي

من الديالكتيك . وان انفلز في فرضه قوانين الديالكتيك على الطبيعة وجعل العلم يؤكد هذه القوانين انما « مثل الديالكتيك » ، وسارتر في تسميته لاكتشافات انفلز لقوانين ديالكتيك الطبيعة « قوانين لاعقلية ، صورية ، غير مناسبة ، انما يغلق عينيه امام واقعة ان قوانين ديالكتيك الطبيعة أصبحت بشكل عفوي وغير محدد قوانين الحياة والتطور لمجمل العلوم الطبيعية المعاصرة .

لقد لاحظ ديدرو في عصره أن من الضرورة تطوير فكرة التتابع المنطقي في الطبيعة ، ولقد اكد جملة من العلماء الفرنسيين العظام هذه الفكرة امثال : بوفون ، لامارك ، جو فرواسنت ـ الير . لقد برهنو على أن تاريخ الارض برهان لاجدال فيه على تطور الطبيعة الديالكتيكي كما برهن الفلاسفة الفرنسيون على أن الديالكتيك في تفسير الوجوديين والفلاسفة البرجوازيين الآخرين يغدو فقيرا الى حد كبير .

والفلاسفة البرجوازيون طارحين جانبا كل ثراء النظرية المادية في التطور ، ينظرون الى الديالكتيك من حيث هو نشاط ذهني للفرد ، بوصفه ثمرة الوعي . وغير متعلق بالعالم الخارجي . وان نفي الديالكتيك الموضوعي وقانونية التطور الطبيعي التاريخي يجد أساسه في الفهم الخاطىء للديالكتيك المادي ، الديالكتيك بوصفه الانتقال الميكانيكي من الادني الى الاعلي .

ولقد وقف الماركسيون الفرنسيون بدء من الثلاثينات ضد تحريف كهذا للديالكتيك الماركسي . لقد أكدوا أنه بدون الديالكتيك في الطبيعة لم يكن من الممكن وجود الديالكتيك في الفكر . ذلك أن ديالكتيك المعرفة ذروة الديالكتيك الذي يسم العالم أجمع . والفلاسفة الماركسيون الفرنسيون ضاحدين الفكر الضد ـ ماركسي الذي يعتبر أن الماديين انما يجعلون من التاريخ شيئا طبيعيا ، ذلك أنهم ينقلون قوانين الديالكتيك من الطبيعة الى المجتمع ، وفي هذا يفقدون الانسان تنوعه . تقول أنهم ضاحدين هذا كله ـ ذادوا عن الديالكتيك الموضوعي ولكنهم لم يوحدوه مع الديالكتيك الذاتي .

ان نفي الديالكتيك في الطبيعة ، والاعتراف بأن المجال الوحيد للديالكتيك هو مجال الفكر والنشاط الانساني ، هو سمة تسم أغلب الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين . و « ميرولو ـ يونتي » يعتبر بعد أن يصوغ اتجاهه الديالكتيكي الضد ـ ماركسي في كتابه « مغامرة الديالكتيك »

ان المجتمع يتطور لا على أساس قوانين موضوعية ، بل يتطور بناء على « اختيار ارادي » لهذا القائد السياسي أو ذاك . ان هذا الاتجاه الارادي يبرر كل نظام رجعي ، وكل سياسة اعتداء وعنف . وميرلو ــ بونتي مخترعا « الماركسية الغربية » يقوم بابراز تناقضها مع ماركس ولينين . وديالكتيكية يفتقد الى أي طابع علمي . ويبقى ديالكتيكه نظرية فينومينولوجية ، نسبية من النظريات المثالية الذاتية . ولقد قامت الصحافة الفرنسية التقدمية بكشف الاتجاه اللاعلمي لميرلو ــ بونتي ، وفضحت موقفه السياسي الرجعي .

الماركسية والوجودية :

لقد أكد سارتر في اتهامه « للماركسية المعاصرة » بفصلها النظرية عن الممارسة ، في تحويل النظرية الى معرفة متحجرة ، أكد أن الماركسية وقفت عن التطور وبالامكان بعثها على أساس الوجودية فقط . كما أنه في طموحه بناء نظرية علمية للتطور الاجتماعي ، تكون تطورا مبدعا للماركسية ، يظل في حقيقة الامر في موقف ضد ــ ماركسي . فرفض الاعتراف بالدور المحدد الذي تلعبه قوانين تطور المجتمع الموضوعية في تكوين الانسان ، بفتح الطريق أمام مذهب الارادة . وكما لاحظ كلاسيكو الماركسية ان حذف العناصر المادية من التاريخ يجعل بالامكان فسح المجال ــ وبسهولة اعطاء نزع اللجام عن حصان التطور .

ان تجاهل الاهمية الاولى لحل التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج في المجتمع الرأسمالي ، وعدم فهم العلاقات الطبيعية يقود الوجوديين الى نتيجة مثالية مجردة ، ميتافيزيقية فيما يتعلق بالمسار اللاحق لتطور البشرية الاجتماعي . . ان سارتر ــ وبخاصة في الجزء الاول من كتابه « نقد العقل الديالكتيكي » باحثا في الصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية المتبادلةبين البشر ــ علاقات الجماعة ، الحلقات ، الفرق ــ يستبدل عمليا التحليل الطبيعي بوصف الوحدات الاجتماعية المختلفة ، ولكنه في هذا الوصف لم يكشف عن أهميتها الاجتماعية ولم يظهر دورها في تطور المجتمع والتاريخ . وسارتر ــ في الحقيقة ــ يؤيد المبدأ العام لكل الوجوديين الذي يكمن في أن الانسان يفقد فرديته ، في وقوعه في اطر تنظيم اجتماعي ما . واتهام سارتر الماركسية بالتخطيطية والتجريد يجعله لايرى فيها منهجا لدراسة شاملة عيانية للانسان والتاريخ .

---

١ ــ لينين . المؤلفات الكاملة . المجلد ٣٦ ، ص ٨١ ــ ٨٢ .

لقد برهنت الماركسية نظريا وعمليا على أن قوانين تطور المجتمع الموضوعية لاتنفي كلية أهمية العامل الذاتي . بل على العكس من ذلك ، فان هذه القوانين تتحقق وتصبح واقعية بفضل النشاط المارسي للبشر . لقد كتب لينين مشيرا الى الدور المتنامي للعامل الفردي في التاريخ . والى تغير حامله التاريخي ، يقول : « منذ مائة عام ونيف قام نبلاء الجبال ومجموعات المثقفين البرجوازيين بصنع التاريخ بينما كانت جماهير العمال والفلاحين خاملة ونائمة . حينئذ استطاع التاريخ أن يسير بقوة هؤلاء ، ولكن ببطىء شنيع . انه (أي التاريخ) يطير الآن بسرعة القاطرة . ان من يصنع التاريخ في هذا الوقت ملايين وعشرات الملايين من الناس لوحدهم »(١) .

وملخصين ماقيل يجب أن تؤكد ، أن الاختلاف الكامن في أبحاث الوجوديين حول الشخصية ، كنظرية مارسيل الدينية ـ التصوفية ، وانتروبولوجيا سارتر الوجودية ، تقف عمليا ضد الفهم الماركسي للانسان والتاريخ . ولكن اذا كان مارسيل لايخفي عاطفته العدائية نحو الماركسية ويعلن عن نفسه بصراحة أنه عدو الماركسية ، فان سارتر الذي وصف الماركسية بأنها فلسفة العصر التي لايمكن القفز فوقها ، وبشكل صريح ، غير أنه في الفترة الاخيرة ودون أي ثنائية في التفكير وقف ضد الماركسية . وهو عمليا يرفض الموقف الماركسي ـ اللينيني في فهم الشخصية : الحتمية التاريخية والانسان ، أهميته الاجتماعية ، البحث العلمي للحرية الانسانية، المذهب الانساني المتفائل ، الذي لاينفصل عن التحول الاجتماعي والنضال الثوري ومثل الانسان الاجتماعية ، المتطابقة مع طموحاته الخاصة ، والاعتراف بالمعايير الاخلاقية السامية ، الثقة بالتقدم والمعرفة العلمية .

وتجاهل دور العمل بوصفه عاملا محددا لتطور الشخصية سمة تطبع جميع الوجوديين ، العمل الذي ماهو «الا الشرط الطبيعي الخالد للحياة الانسانية»(١) والوجوديون باهتمامهم الكبير « باغتراب » الانسان الذي يفهمونه لا بوصفه اغتراب العمل ، بل اغتراب « الواقع الانساني » أبديا عن الوجود بشكل عام ، لم يؤكدوا قط على الدور الابداعي الخالق للنشاط العملي ـ الذي كما أظهرت الماركسية ـ جعل من الانسان انسانا .

وبالمناسبة ، فمن أجل أن يكتسب الانسان ويحفظ الوحدة المنسجمة الشاملة للشخصية ، ومن أجل أن يكشف عن قيمتها وأن يشير الى هدف

---

١ ـ ماركس ، انغلز . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص ـ ١٩٥ .

ومعنى الحياة الانسانية لابد من الاعتراف بأن الحياة الانسانيـة ، العالـم الاجتماعي يجب تغييره واصلاحه عن طريق نشاط البشر العقلي ، عن طريـق عملهم وانتاجهـم . وهـدف الوجـود الانسانـي لايكمن في تطويـر العقـل الديالكتيكي المجرد ، بل في النضال الابداعي الفاعل من أجل الخير الاجتماعي من أجل سعادة الناس . ولهـذا فالوجوديـة استنادا الى الفهم الماركسي ليست مذهبا انسانيا ، على الرغم من جعلها الانسان مركز بحثها .

ان مثال المجتمع الاشتراكي يكمن في الشخصية المتطورة جدا والمنسجمة وتطورها يجب أن لايحد بكمالها الخاص الفردي ، بل بتحقيق تقدم الجماعة، المجتمع والانسانية بشكل عام . ان النظرة الانسانية الشاملـة الى العالـم تتطلب أن يكون المبدأ الاساسي في نشاط الانسان وعي الغاية الاجتماعية ، الخير ، وتحقيق العلاقات الانسانية بشكل أصيل على الارض .

لقد أصبح المذهب الانساني في الفترة الاخيرة موضوع نقاش كبيـر ، وعلى الرغم من طبيعته الانسانيـة العامـة والعالميـة ، ولكنه الآن موضوع معارك ضاريـة في الصراع الايدولوجي الحاد . وانعكس في هـذا الصراع ــ وبشكل واضح ــ المدخل الطبقي الى ظواهر الحياة الاجتماعية ، وحزبيـة التي يعنيها الفلاسفة البرجوازيون . والحقيقة أن أفكار المذهب الانساني كانت دائما موضوع نقاش حاد . وتحت رايته وعلى امتـداد قرون سارت آراء مختلفة جدا . ذلك أن قيمة الانسان والدفاع عن حقوقه تخرج من حدود المطالب والقواعد الاخلاقيـة .

ومعظم الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين العاكسين لايدولوجيا الطبقة السائدة يفتقدون الى التقليد الانساني الاصيل ، الذي وسم الاشكال المبكرة للمذهب الانساني . وبعض الوجوديين يدافعون وبشكل واضح عن الاسس اللاانسانية للنظام الرأسمالي ، ويزيفون الطرق الواقعي لتحقيق الانسانيـة الحقيقية . (ميرلو ــ يونتي) . أما الوجوديون الآخرون (سارتر ، كامو ، بوفدار) فانهـم يناضلون بشكل مخلص عـن الحريـة وكرامـة الانسان ، وينظرون الى المذهب الانساني بوصفه تحرير وتطوير الشخصية المردة ، متجاهلين جانبـه الاجتماعـي وهـذا يجعلهم يرون الانسان خـارج صفته الاجتماعية . أما التصوف الديني فانـه يطبـع أفكار مارسيل الانسانيـة . والوجوديون في تحويلهم المبادىء الفردية للمذهب الانساني البرجوازي الى مبـدأ أساسي لاتجاهاتهـم الفلسفية انما يقفون في موقف الانتروبولوجيـا

اللاعلمية المجردة . والموجودية تريد أن « تغني » الماركسية باتجاهها الانساني حول الانسان ، ولكنها في الحقيقة تحرفها وتفقرها . ترى ماهو المثل الانساني الذي يضعه سارتر في تناقض مع المذهب الانساني الماركسي ؟ انه حرية الشخصية اللامحدودة ، المشروع المبدع ، الاختيار الذي لايقف وراءه أي اساس . ولكن هذا لايقود الى أي طريق .

ان الخلاف حول الانسان أصبح موضوعا أساسيا في عصرنا لكثير من الابحاث الفلسفية . لان هذا الموضوع انما يعكس وجهتي نظر مختلفتين ، ونظامين اجتماعيين متناقضين . وتصدم في هذا المجال الثقة المتفائلة بالامكانات اللامحدودة المبدعة للانسان ، الثقة بالمجتمع المستقبلي الجديد ، بالانسان القوي المتنوع ، ولكن أقوى في انسجامه مع المجتمع ، تصطدم مع التأكيد المتشائم على « الانسانية الزائلة » التأكيد على أزمة الانسان ، الذي تتحدث عنه معظم الابحاث الفلسفية البرجوازية المعاصرة . وهذه التشاؤمية تشدد على الاحساس الخفي . بافلاس النظام الرأسمالي الحتمي بانهيار قيمه الاخلاقية والاجتماعية ، وكذلك على مسار التاريخ المرتجى .

والتفسير الماركسي للانسان يختلف اختلافا جذريا سواء عن الاتجاهات السابقة عليه أو الاتجاهات الانترويولوجيه المعاصرة . والماركسية مستبعدة النظرات المجردة اللاتاريخية الى الشخصية الانسانية بوصفها موجودا غيبيا منعزلا عن الحياة والمجتمع ، طارحة جانبا البحث البيولوجي لصفات الانسان حيث تقدمه بوصفه المبدأ الاساسي لحاجاته ورغباته .

وفي أساس هذا العلم يقبع المدخل العلمي الى دراسة الانسان بوصفه انسانا واقعيا فاعلا واجتماعيا ، كما تقف وراء هذا العلم النظرة الى المجتمع بوصفه تنظيما اجتماعيا ، قائما على الانتاج المادي ومتطورا على أساس قوانينه الموضوعية الخاصة . ولقد أظهرت الماركسية أن المذهب الانساني المجرد وحديثه بشكل عام ، ماهو الا وهم يخفي التضاديين العمال والرأسماليين ، ويزيف طبيعته الطبقية .

وعلى خلاف جميع أشكال المذهب الانساني البرجوازي يعتبر المذهب الانساني الماركسي مذهبا محاربا ، طبقيا . وكما أعلن فالديك روشيه من على منصة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي فيما يتعلق بمشكلات الايدلوجيا والثقافة عام ١٩٦٦ ان هذا المذهب الانساني (أي الماركسي.أ.ب)

تحدده مصالح الطبقة العاملة ؛ ولكنه في نفس الوقت تعبير عن الاهداف الانسانية العامة . لان الطبقة العاملة اذ تحرر نفسها فانها تخلق الشروط لتحرير جميع البشر » .

والماركسية في رفضها للمضمون اللاطبقي للمذهب الانساني ، وصلت الى حل مشكلة الانسان حلا عيانيا ــ تاريخيا ، وفي كشفها لمستقبل تطوره بينت الشروط الواقعية لتحريره (اي الانسان) .

ان عدم قدرة التيارات البرجوازية المعاصرة وبخاصة الوجودية على حل المشكلات التي تواجه البشرية ، وغياب التصور الايجابي والمبادىء المؤكدة للحياة الانسانية،ادى بهذه التيارات في وقتنا الحاضر ــ وكما اشار ــ الفيلسوف جان لاكروا الى فقدانها خاصية التطور . كما ان الايدلوجيا البرجوازية من جراء عجزها عن خلق نظرة عامة الى العالم مناقضة للفهم الماركسي تحولت الى الكنيسة الكاثوليكية . والكنيسة تحاول التلاؤم مع الوضع المتغير وتحاول أن تقيم وضع القوى في المجتمع . وتفادي العقيديه الدينية بمختلف المدارس الدينيه ــ الفلسفية . طامحة لان تلعب دور المنقذ للحضارة والاخلاق الغربيتين ؛ وتقدم أفكارها بوصفها القوة الايدلوجية الهامة لهذا العصر .

الفصل الثاني

المـذهب الروحي الكاثوليكـي *

يحتل المذهب الروحي الكاثوليكي الى جانب « التومائيـة » مكانا بارزا في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر . وهو احد الاشكال المتعدد للاوغسطينية أو الاوغوسطينية الجديدة .

والروحانية الكاثوليكية علـى خلاف التومائية التي جـددت فلسفة توما لاكويني المدرسية ، تستمد أفكارها الفلسفية من أفلاطون والافلاطونية الجديدة من أوغسطين . كما انها رافضة التعاليم العقلية الزائفة للتومائية والتومائية الجديدة لاترى ضرورة لتصالح العلم والدين . وتنظر الى الايمان الديني بوصفه علاقة لاعقلانية وخارجة عن احاطة العقل بين الانسان والاله . وعوضا عن اطروحة التومائية الجديدة « الآلة والطبيعة » يعلن الروحانيون الكاثوليك أن المشكلة الفلسفية الاساسية هي مشكلة «الاله والانسان» .

وكما يدل المصطلح نفسه « — الروح » . فان الروحانيين الكاثوليك يعتبـرون الروح المبدأ الاساسي الروح التـي ينظـرون اليهـا لا كجوهر جانبي يقع فوق العالم بل كمبدأ متسام فطري لهذا العالم . هـذا المبدأ الذي يوحد عالم الانسان الداخلي ، وعيه الفردي المحـدود مع الروح المطلق واللامحدود . ان عرضا كهـذا للروح يسمح للروحانيين المسيحيين اشتقاق نظراتهم الانطولوجية والمعرفية انطلاقا من الوضـوح المباشر لعالـم الانسان الداخلي ، انطلاقا من طموحه المستمر نحو الكمال . وهكذا فان هذه التصورات مبنية على جعل الوعي الفردي وعيا مطلقا ، وكذلك أحوال الروح الانسانية الداخلية غامضة .

ويؤكد الروحانيون الكاثوليك ان نسبية وعدم اكتمال الوعي الفردي ، طموحه المستمر لما هو سام ، « الشوق الى اللامحدود » كل هذا يشهد دون

* سنستخدم في الصفحات التالية مصطلح « الروحانية » للدلالة المذهب الروحي .

شك على وجود المبدأ السامي ، على وجود الكمال والمطلق ، وانطلاقا من هذه المواقف تقف الروحانية الكاثوليكية ضد المذهب الوضعي والعقلي والحسي بوصفها «أي هذه المذاهب» لاتقوم تقويما صحيحا معنى العلم . والروحانيون الكاثوليك في تأكيدهم على أولوية الدين بالعلاقة مع العلم لايكتفون بالتأكيد على أن للدين قيمة روحية سامية مطلقة وقوة معرفية أخلاقية ، انهم ينظرون الى العلم بوصفه وسيلة تقنية يملك أهمية عملية ولكنه فاقد للقيمة السامية اي لمعرفة الحقيقة . وتظهر في هذه النتائج الضد ــ عقلية عدم رغبة الفلاسفة الروحانيون بالاعتراف بالتقدم الاجتماعي واملهم في عدم زوال التشكيلة الراسمالية .

والروحانية المعاصرة أكثر من اي فلسفة دينية أخرى تستند على الكاثوليكية بكل آرائها الصوفية حول الخلاص ، وحول وحدة السامي والفطري .

وفي تحديدهم للاله بوصفه جوهرا ساميا ، والذي يقع في مكان أعلى من الانسان بل ويسيطر عليه ، يؤكدون أن الاله بالنسبة للمؤمنين ليس مبدأ الوجود فقط بل مبدأ موحدا للبشر ، مبدأ أساسيا لنشاطهم ، لسلوكهم وأخلاقهم .

وفي فرنسا ذلك البلد الغني بالتقاليد المادية والعقلية أصبح تطور تلك الاتجاهات الصوفية كالروحانية الكاثوليكية تطورا عاطفيا . يشهد على عدم استقرار موقف جزء محدد من الفلاسفة البرجوازيين الذين نسوا التقاليد القومية للعقلانية الديكارتية والافكار العظيمة للمادية الفرنسية في القرن الثامن عشر ويبحثون عن مهرب في الدين .

كما أنهم « أي الروحانيين الكاثوليك » رافضين خط ديكارت المادي في فلسفته ، يجعلون من الآراء المثالية في ميتافيزيقاه راية لهم . ومتناسين قدرة العقل الانساني ، يؤكدون أسبقية الايمان والعقل المحدود .

وفي صراعهم مع الوضعية في نهاية القرن التاسع عشر ، مع دعواها التي ارادت أن تبتلع الفكر الفلسفي النظري ، وان تجعل من الدين حالة نفسية ذاتية ، وقفت الروحانية ضد اي معرفة علمية ، وثارت ضد العقل ، وأعلنت الحرب على العقلانية بشكل عام .

لقد طالب الروحانيون ببعث حق الدين والحدس الاخلاقي ، في غير تعلق بالعلوم ويتحرر من المناهج العلمية .

وعلى عكس التومائية التي حاولت تقديم برهان عقلي على وجود الله وقواعد الايمان : واقامة تصالح مابين العقل وهذا الايمان ، بين العلم والدين يؤكد الروحانيون على الاحاطة اللاعقلية واللامنطقية « بالحقائق الخالدة » بجوهر العالم و « أسرار الخير » .

وتضم الروحانية الكاثوليكية في ذاتها اتجاهات مختلفة ، « كفلسفة الروح » و « فلسفة الفعل » و « الفينومينولوجيا الدينية » واتجاهات أخرى ووجودية مارسيل وشخصانية نيدونسيل أقرب الاتجاهات الى الروحانية الكاثوليكية . وكل هذه التيارات تحاول أن تبرهن على فطرية الاله السامي ، على الترابط الصوفي بين « الروح » المطلق و « روح » الانسان الفرد . وترى « فلسفة الروح » هذا الترابط في مشاركة الوجود الانساني الوجود الشامل « لافيل » أو القيمة العليا (لسيون) . (وفلسفة العقل) «بلونديل» تتحدث عن طموحا « أنانا » الى الانغماس في المطلق ، والوجودية المسيحية تتحدث عن الشعور الصوفي للحب الالهي الانساني (مارسيل) . كما تتحدث الشخصانية الروحية على اندراج الشخصية الانسانية في عالم الشخصية الالهية « نيدونسل » . ولكن ــ في حقيقة الامر ــ لاوجود لاختلاف جوهري بين هذه النظريات الفلسفية الدينية .

فلسفة الروح :

ان أكثر الاتجاهات المؤثرة في النصف الاول من القرن العشرين من اتجاهات الروحانية الفرنسية هي « فلسفة الروح » . وكان أهم ممثليها لوي لافيل و رينيه ليسون .

ولقد عرض هذان الفيلسوفان خطهما الفلسفي في بيان الاول من آذار ١٩٣٤ . واقفين ضد الوضعية دعا هؤلاء الى اعادة الحق الى الفلسفة « المحضة » وبعث الميتافيزيقا وحصل الاتجاه العام لجميع اتجاهات الروحانية الكاثوليكية الداعي الى سيطرة الروح لدى هذين الفيلسوفين على طبيعة ايمانية . وأعلن لافيل الروح تجربة كلية ، وقدم نظرية المشاركة ، أي مشاركة الروح الانسانية في التجربة العامة للوجود .

ومفهوم « الروح » كما حدده مؤلفا « البيان » يتضمن في ذاته كل مايتم في العقل الانساني ، وكل مايسمو عليه . أي ان هذا المفهوم يعطي قيمة عليا للنشاط الفعلي وللوجود بشكل عام . وبعد أن لاحظ لافيل ولسيون أن الوضعية وعلم الاجتماع قد قللا من دور الفلسفة وجعلاها مرآة للعلم-اعلنا أن « فلسفة الروح » تأخذ على عاتقها رسالة انقاذ الفكر الفلسفي من الازمة ، من حالة « النوم » ، وان مهمتها تكمن في اعادة الفلسفة لممارسة حقوقها . والفلسفة كما يراها يجب ان تجد من جديد تماسها مع « الواقع المفقود » ، وأن تجد كذلك اتجاهها الميتافيزيقي ، أي « التوحد مع الروح » .

ولقد كانت البرغسونية المنبع المباشر « لفلسفة الروح ».والبرغسونية النمط القريب من اجل اعادة الميتافيزيقا ، ذلك ان برغسون بشكل خاص اكد على ضرورة الاتجاه الى الوعي المباشر والانغماس في مجال الروح محررا بذلك العقل الانساني من تلك الاصفاد والتناقضات التي تقيده .

وبناء على فلسفة الروح ، فان العقل الانساني المحدود يصل الى التجربة الشاملة اللا محدودة عن طريق المشاركة ، والمشاركة بوصفها الترابط الميتافيزيقي بين الانسان والله ، هي ذلك المحور الذي بني على اساسه لافيل وليسون نظراتهم الفلسفية .

والوجود برأي لافيل يكمن في الاله ومن اجل الاله . الاله هوالوجود بمعنى الكلمة الواسع ، انه الواقعة المحضة ، أي ، هو النشاط اللامحدود ، الحرية المطلقة ، وعن هذا الطريق يقدم الوجود نفسه خالدا ، والانسان بوصفه موجودا نشطا ، مطالب بتجاوز تجربة الطبيعة ، ومدعوا بأن يصبح واقعة مشاركة ، حرة ، لا محدودة ، خالصة .

ويؤكد لافيل وبفضل هذا فقط يكشف الإنسان عن ماهيته المخلصة.

« ان العالم التزانسنتدالي ليس عالما غريبا بالعلاقة مع الروح الانسانية ، انه الروحانية المطلقة ، حيث يستمد عالمنا الخاص منبع الذنب الذي لا يمكن في اي وقت من الاوقات أن ينضب » وكما يعتقد لافيل : فالي جانب الصور المختلفة يظهر السلوك الآن في حركات الروح العميقة المستترة التي لا يصل اليها الوعي الموضوعي ، انها تشكل التجربة الداخلية للفرد ، وذلك الاخلاص الروحي الذي عن طريقه يحصل الانسان علىامكانية أن يحس في تجربة الوجود الشاملة . ويكتب لافيل قائلا : يعي الانسان

نفسه ويحس بها بوصفها موجودا محدودا ونسبيا . ولهذه النسبية معنى في العلاقة مع المطلق فقط . ويختتم قوله : اذاً فوعي محدوديتي عن طريق اناي هو بنفس الوقت وعي لمشاركتي في المطلق ، الذي خارجه لاشيء على الاطلاق .

كما ان لبسين يتناول مفهوم المشاركة كذلك ، ولكن فالفكرة المركزية عنده ليست « التجربة الشاملة للوجود » ، بل تجربة القيم ، أي انغماس الالهي في الانساني ، ويقول ليسين : لا وجود لاي قيمة لا تتضمن في ذاتها الرغبة في القيمة الكلية اللانهائية ، المطلقة . وفي اساس القيمة المؤنثة تقبع البؤرة المطلقة للقيم وللقيم التجريبية . ومهما كانت هذه القيم فانية فانها شعاع من هذا المطلق . وتظهر القيمة بوصفها ترابطا بين المطلق السامي وبين الوعي الانساني النظري ، الذي يصل لهذه القيمة في وضع تاريخي محدد . وليسين في جعله القيمة مفهوما انطولوجيا ، يستخدمه من أجل البرهنة على وجود الاله . ولما كانت اشادة القيم ليست في قدرة الوعي الانساني الناقص ، فان جميع درجات القيم من صنع الاله ، والاله نفسه في عالم القيم هذا هو القيمة الاولى . وبعلن ليسين ، بالنسبة الى مذهب ألوهية الكون كلٌ شيء هو الاله ، وبالنسبة للميتافزيقا قيم هي قيم الجميع : وليسين في نفيه لقوانين الطبيعة والمجتمع

وليسين يعرض ، التصور الميتافيزيقي (فلسفة الروح) عرضا منسجما أكثر من غيره ، اذ يؤكد : « ليس الوعي هو الذي يقع في الوجود ، بل الوجود هو الذي يقع في الوعي » .

ويصل الى نتيجة عامة بالنسبة الى جميع النظريات المثالية ــ الذاتية ، وهي ان الوجود في جوهره ليس الا تصوراتنا ، وهذا قد دحضه ليسين .

وليسين اذا يحلل جوهر الوعي الانساني يصل الى صور مختلفة للنشاط الميتافيزيقا ، العلم ، الدين ، الاخلاق والفن . وفي جملتها ، تشكل هذه الصور من النشاط وحدة تركيبية ، طامحة الى هدف قيمي واحد هو الاله . بل ان العلم والاخلاق ــ كما يرى ليسين ــ غير ممكنين اذا لم يتضمنا ولو بشكل جنبني فكرة واحدة ــ فكرة الخير « الخير هو الشرط الاولى لاي امكانية » .

ويطعن ممثلو « فلسفة الروح » بـدور الديالكتيك الكبـير ، الـذي يبحثونه في اطار صدفي ـتصوري . فالديالكتيك بالنسبة لهم استنتاجي. لانه ينطلق من وضع المفاهيم المنطقي . انه ينتقل من المبادىء الى النتائج، اي ، من المجرد الى العياني . وعقلانية انتقال كهذا المشروع كلية في المعرفة العلمية لا تروق ل « لافيل » . الذي يؤكد على استحالة خلق نظام الافكار بوصفه احد مبادىء الميتافيزيقا : « ان النظام الموجود في الاشياء ، هو ذاته النظام الموجود في العقل » . والتدرج في الطبيعة من الادنى الى الاعلـى ـ برأي لافيل ـ لا علاقة له بقوانين الطبيعة . انه ليس الا انعكاسا للعقـل الالهي ، ثمرة وحدته وكليته . وبرأي لافيل ، علـى الديالكتيك لا أن يكـون الكلمة الاخيرة للاستنتاج فقط ، بل وعليه الكشف عـن عمـق وتعيينية المبادىء الاولى والمفاهيم المشتقة . ولافيل مؤكدا ان الديالكتيك ماهو الا الاحاطة بالمشاركة ، يحاول استنادا الى هذا الموقف ان يحل التناقض بـين الوعي والوجود ، بين الماهية والوجود ، الطبيعة والحرية ، الابدي والزمني. وفي بحثه لمسألة العلاقة بين الماهية والوجود يؤكد على أولوية الـوجود. انه يعلن ان « الماهية هي الجزء الافضل منا » ، « انها قلب وجودنـا ». والوجود اعطي الينا من اجل تحقيق هذه الماهية ، واكتسابها . والحريـة هي التي تسمح لنا ان نقوم بذلك ، لاننا نحن الذين نخلق انفسنا ، ولكـن الانسان حر فقط في حدود ضيقة كما يلاحظ لافيـل مظهـرة (اي هـذه الحـدود) العلاقـة مـع المطلـق . وحريـة الانسان ليست الا حريـة المشاركـة ، انـه مرتبط بالحريـة الالهيـة ، التي تقـدم للانسان العناصر التي عـن طريقهـا يخلـق الانسان ماهيتـه ، ولافيـل بعيـد عـن التناول اللاحتمي لمسألـة الحرية ، الحرية بصفها غير متعلقـة مطلقـا واراديـة . وهو في نفيه تعلق الحرية الانسانية بالشروط الموضوعية المؤثرة ، والاوضاع التاريخية ، والوسط الاجتماعي يعترف فقط بشرط واحد للحرية وهـو الشرط الالهي . ولهذا فهو ينكر اي امكانية لاي ابداع حر لدى الانسان. لقد كتب يقول : وان أناي لا تبدع شيئا ، لان كل شيء قد قدم اليها مـن قبل الاله . انها لا تملك الا حق التصرف . بهدايا الله » .

ويعترف ليسين بأن المقولـة الاساسيـة الفلسفيـة هي مقولة الواجب على الرغم من جوهرها المتناقض . والتناقض والواجب برأيه غير منفصلين ،

ويكمن التناقض الاساسي في تناقض الواجب والوجود . « الواجب هو مالم يصبح بعد وجودا ، والوجود هو ذلك الوجود الذي يعدم الواجب».

وهكذا ــ بناء على ليسين ــ فان الوجود والواجب يستبعد احدهما الاخر ، وحل هذا التناقض بينهما غير ممكن الا عن طريق المشاركة في الله. ذلك ــ كما ترى « فلسفة الروح » ، ان جميع التناقضات هي من خلق الاله من اجل امتحان الانسان ، من اجل ان يصبح الانسان مبدعا لمصيره الخاص . وليسين ، هذا الميتافيزيقي ، لم يستطع كشف الديالكتيك بين الواجب والوجود ، كما انه كان عاجزا في اطار نظرته الدينية ــ المتصوفه تقديم تحديد حقيقي للواجب بوصفه احد المقولات الاخلاقية . وهو اذ ينظر الى الواجب من حيث هو مقولة مجردة تقف فوق المصالح المادية ورغبات الانسان ، واذ يرى منبع الواجب ومعياره خارج الوجود الواقعي ، فانه يفقد الواجب ليس فقط مبرره الاجتماعي ــ العملي ، بل ويفقده ايضا اي ضرورة اخلاقية امام المجتمع .

ان بحثا كهذا دينيا ــ صوفيا للواجب يظهر على الاقل بوصفه غير مطابقا للتاريخ ، وكان من الممكن ان لا نقف امامه لولا ان افكارا من هذا القبيل لدى الايدلوجيا الغربية لا تطمح لان تبرهن على لا طبعية القواعد والمثل الاخلاقية ، لا تطمح لان تبرر اللامبدأية .

تأخذ فلسفة الروح على عاتقها بناء نظرية متفائلة . وكل من لافيل وليسين يولون الاهمية للانسان المزدهر في عالم واضح للوجود الالهي. ولكن تفاؤل هذه النظرية ذو طابع تأملي ، ولا يقدم أي آفاق واقعية ــ حياتية . فلا الوجودية الماهوية عند لافيل ، ولا التدرج اللاهوتي للقيمة عند ليسين ، بقادر ، على كشف تناقضات الوجود والوعي ، الماهية الوجود ، الارادة الفردية والحرية المطلقة ــ ان المادية الديالكتيكية هي التي باستطاعتها حل هذه المشكلات الفلسفية الاساسية ، وتعكس بشكل موضوعي الترابط الواقعي بين الفرد والعالم الخارجي ، بين الفرد والوسط الاجتماعي ، تعكس العلاقة المتبادلة الحقيقية بين الفرد والطبيعة ، بين الفرد والمجتمع في سيرورة فعلهما المتبادل .

فلسفة الفعل :

ومن الانماط الاخرى للروحانية الكاثوليكية فلسفة الفعل لموريس بلوندل . ويحدد بلوندل فلسفته بوصفها علاقة الفكر بالفعل. العلم بالايمان ، بوصفها تركيب المعرفة ، الارادة والوجود .

لقد كان بلوندل في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين احد الممثلين البارزين « للتجديدية » الى جانب (الفرد لوازي ، ادوار دليروا واخرين) . واهم مؤلف لـ (بلوندل ، هو رسالته حول « الفعل ، التي دافع عنها عام ١٨٨٣ .

واهم فكرة في فلسفة بلوندل هي فكرة تركيب الفطري والسامي ، وهي المميزة للروحانية الكاثوليكية المعاصرة . وفي استخدامه المنهج الفطري لنقد التومائية ، وعقلانيتها التيولوجية ، يصل بلوندل الى نتيجة متمردة — من وجهة نظر التقليديين — نتيجة تقول ان الترابط الواقعي بين الطبيعي وبين ما فوق الطبيعي ، لا يتحقق الا بالفعل ، بنشاط الانسان .

ولقد ناقش بلوندل بعقل اصلاحي أولئك التقليديين الذين يدافعون عن حرمة اراء الكنيسية الكاثوليكية ، ودعا الى تأسيس فلسفة كاثوليكية عن طريق تقريبها من التيارات الفلسفية الجديدة في ذلك الوقت ، وبخاصة تقريبها من الحدسية البرغسونية . ولكن بلوندل على خلاف برغسون لم يقطع علاقته مع العقل ، لم ينفي دور الفكر كفكر . انه لم يقف الا ضد التفكير المجرد الزائف ، الذي يؤدي من وجهة نظره الى اضاعة كل ثراء الفكر الانساني . وعلى الرغم من تطوير بلوندل لنظرية كاملة في التفكير، فانه ظل يعتبر ان وحدة النشاط النفسي العضوي — والنشاط الديني باستطاعته ان يعيد للفلسفة عمقها الاصيل ، وان يدلها على ذروة الحقيقة. ولهذا فان بلوندل شأنه شأن جميع ممثلي (فلسفة الروح) يحاول بعث « شمولية » الفلسفة ، التي يراها في وحدة العقل والايمان . انه ليعتقد العقلانية التي تغير ان لا منبع للحقيقة الا العقل ، كما ينتقد الايمانية» التي تعترف بأولوية الايمان في عملية المعرفة . وليس من حق العقل احتقار اي واقعة من الوقائع : لا المعطيات الحية ، ولاحلات الحياة النشطة، ولا الحالات الدينية لوعينا التي — كما يعتقد بلوندل — لا يستطيع اي انسان ان يعتمدها كلية .

ويقف بلوندل ضد أولئك المفكرين الذي يريدون « كبح جماح العقل » جاعلينه درجة من درجات المعرفة ، اما معرفة حقيقة الواقع فتتوقف على الايمان . ويعتقد بلوندل ان العالمين : عالم الظواهر وعالم القيمة السامية لا يمكن ان يكونا في حالة انفصال . يجب ان لانجعل من العقل صامتا ، ان نلزق بنسبان المطالب الاصيلة في تلك اللحظة عندما يضيؤه سناء الحقيقة « اي سناء الايمان » (المؤلف) . والعقل يجب ان لا يلقي جانبا لان هناك ما يفوقه .

ولكن بلوندل على الرغم من رفعه لمكانة العقل ظل يعتقد بضرورة تقريبية من الايمان ، وناظر اليهما — على الرغم من الصراع بينهما — بوصفهما اداتين صادقتين . وبلوندل معطيا الله ما لله ولقيصر ما لقيصر ، فانه بوصفه فيلسوفا كاثوليكيا غيورا لم يستطع الاعتراف باستلالية العقل الانساني المتحرر من الايمان . وما حاول بلوندل البرهان عليه هو الوحدة بين العقل والايمان . ومع ذلك فهناك تحفظ ، وهو ان هذين الشكلين من المعرفة لا يمكن استبدال احدهما بالاخر ، او اندراجهما في وحدة ، حتى ولو كانا مترابطين ، ومهما توافقا ، فان الايمان هو الذي يقدم للانسان امكانية وعي الحقيقة ، الانسان الذي ليس بمقدوره ان يفهما (الحقيقة) عن طريق قوى العقل وحدها .

ولدى بلوندل قناعة ، وهي ، ان النجاحات جعلت من العقل متواضعا . ولكن كلما كان العقل بطبيعته ديناميكيا وليس ساكنا ، كلما طمح الى اللامحدود . ومع ذلك فان وصول العقل الى اللامحدود غير ممكن ، لان ذلك من اختصاص الايمان ، وبلوندل على شاملة جميع الروحانيين الكاثوليك بعيد يشكل مطلق عن الفهم الديالكيتيكي لعمليات وعي الحقيقة الموضوعية ، هذا الفهم المؤسس على براهين العلم ، الواثقة من القوة المطلقة للعقل الانساني ، زد على ذلك أن تأكيد نظرية المعرفة الديالكنيكية — المادية نسبية معارفنا لا يعني على الاطلاق ضعف قدرة العقل ، لقد كتب لينين يقول « من وجهة نظر المادية المعاصرة ، اي الماركسية ، ان اقتراب معارفنا من

ويحاول بلوندل باستمرار ان يوحد بين العقل والايمان توحيدا هرمونيا . وهذا ضروري بالنسبة له من اجل ان يظل متطابقا مع نفسية للتفكر التصوري المحض . ونشاط العقل كما يرى بلوندل ليس عملية

منطقية فقط ، انه شيء ما متوتر يملك في اساسه حركة داخلية ، تقدم له دفعة ضرورية . وكما ان الطبيعة ــ كما يقول بلوندل ولا يمكن ان توجد الحقيقة الموضوعية والمطلقة فروط تاريخيا ، ولكن وجود هذه الحقيقة لا شك فيه ، ولا شك أننا نقترب منها » !

بدون ما فوق الطبيعي ، والنظري بدون المتسامي وكذلك العقل . غيرممكن بدون الايمان ، الايمان الذي يتجاوزه ويتممه ، وهنالا وجود للتشابه بين احدهما والاخر ، « لا خلع للعقل ، ولا ظلم للايمان » . الفلسفة ليست وضعا لواقع ما ، انها الحياة وليست نظرة الى الحياة ،

هذه التصورات الفلسفية عرضها بلوندل في ثلاثية ، ويعتبر المجلد الاول والثاني مقدمة للمجلد الثالث ، المتعلق بدراسةمنبعالتفكير،ومستوى تطوره الداخلي . « المادة هي ما يجب ان يكون بشكل حيوي ، والمحياة هي ما يتطلب خلقا روحيا ، والروح هي ما تميز الالهي) .

ويعتبر الجزء الثالث من ثلاثية (الفعل) الخاتمة المنطقية لتصوراته الفلسفية . ويبني انطولوجيته الديناميكية على اساس : ان توجد ــ يعني ان تفعل .

واذا كان بلوندل سابقا ــ بوصفه مصلحا ــ قد وضع الحدس الصوفي في تناقض مع العقل لكنه بعد ان أدانت الكنيسة الكاثوليكية « الايمائية » ، وبعد التصالح بين الاصلاحيين والتقليديين ، اتخذ موقفا اخر في تقسيمه للعقل والحدس . ورأى بلوندل اذ ذاك مهمته في توسيع مجال الفكر الفلسفي عن طريق اغنائه باكتشافات « العقل » الصوفي . والعقل بفضل ميزته الديناميكية يتجاوز الحدود التي تحشر فيها « أنانا » ويقودها الى الموجود الاعلى في وحدة مع ذلك الذي يستخدمه الانسان بشكل لا محدود قوته الداخلية ، والفعل كما يرى بلوندل هو الخروج من الذات ، ولكنه بفضل هذا يغنينا باستمرار ، وندخل في الواقع . والانسان فاعلا يدخل ذاته في التجربة العالمية . والى جانب ذلك ، فان هذا الانفعال العاطفي هو الوسيلة التي يحاول الانسان على اساسها تجاوز نقصانه الخاص والاندراج في « المطلق » .

ان هذه النظرية اللا عقلانية الارادية لدى بلوندل ما هي الا مذهب ،

وليس توترا حيويا كما لدى برغسون بل توترا روحيا . ولكن من اجل النظر في هذا التوتر بوصفه مبدأ عيانيا لصيرورة الانسان الحي الواقعي، يصفه بلوندل بأنه توتر لقوة متعالية ، والتي بدونها لا يستطيع الانسان الطموح الى الكمال . ويكمن تنوع الفعل لدى بلوندل في انه ليس الانسان وحده بل تلك القوة المتعالية التي تجبره على ان يختار لنفسه الواجب ، وتسمح له بالتعالي عن نفسه . وفهم كهذا للفعل يبدو وكأنه المأثرة الكبيرة لهذا الفيلسوف المسيحي ، مأثرة في البرهان على بديهيات الايمان ، ذلك انه من الفعل ، وعلى اساس العقيدة الراسخة ، يجب ان ينشأ الايمان ، الذي يضع من اجل الانسان ــ الالهام السهل البلوغ .

وفي نهاية الامر يؤكد بلوندل ان الفلسفة والدين بدلا من ان يناقض احدهما الاخر ، أو أن يكونا في استقلال عن بعضهما البعض ، يعقدان بينهما اتحادا ، من اجل ان يحققا في الوعي ذلك (الزواج بين الانساني والالهي) .

وهذا العقل المقدم في تصور لا عقلاني بوصفه توق روحي للشخصية الانسانية نحو الكمال المطلق ، يأخذ هنا صورة السلبية والقهر ، صورة الاعتزال والترقب ، ويعلن بلوندل ان الحياة الواقعية على الارض ليست الا « مرحلة » نحو باب الحقيقة ، نحو الوجود الاصيل . ان عزل الفعل عن نشاط البشر العياني العملي ، وعزله خارج حدود الطبيعة وتاريخ المجتمع ، انما يسجن هذا الروحاني الفرنسي في عالم الصوفية الوهمي.

وعلى الرغم من لا علمية وتجريدية اهداف « فلسفة الفعل » فانها قد طرحت المشكلات الهامة لعصرنا ، مشكلة العلاقة المتبادلة بين الانسان والوجود ، مشكلة معنى الحياة ، موقع الانسان ونشاطه في هذا العالم، ولكنها اذ أدرجت هذه المشاكل في مشكلة الانسان والاله ، لم تستطع هذه الفلسفة ان تحل اية من هذه المشاكل .

انه اذا ما توجهنا على اساس القوانين الموضوعية وطمحنا نحو التقدم باستطاعتنا في سيرورة التطور التاريخي لا ان نخضع الطبيعة فقط بل والتاريخ .

ولا يكمن هدف الانسان في التأمل السلبي والانغماس في المطلق كما يؤكد بلوندل ، بل النضال من اجل الخير الاجتماعي ، من اجل مستقبل البشر السعيد ، وما هذه الروحانية الكاثوليكية الا تعبيرا عن رغبة الرأسمالية المعاصرة في بعث الافكار القديمة .

الفصل الثالث

الشخصانية

تعتبر الشخصانية الفرنسية على اساس التوجه الديني لفكرها الفلسفي قريبة من الروحانية الكاثوليكية . غير ان تصورها المميز حول الشخصية ، ونظريتها السياسية ـ الاجتماعية ، استدعى عرضهابوصفها اتجاها مستقلا .

يرتد ظهور الشخصانية تاريخيا الى بداية القرن العشرين عندما نشر رائد المذهب النقدي الجديد الفرنسي شارل رنوفيه كتاب « الشخصانية » (١٩٠٢) اما الشخصانية بوصفها تيارا فلسفيا مستقلا فقد نشأت في الثلاثينات من هذا القرن .

لقد اعلن رنوفيه في كتاب « الشخصانية » أن الشخصية من حيث هي « وعي وارادة » اساس بناء العالم . وليس الاسطورة الدينية حول عالم المستقبل الخيالي الهرموني ، وشخصياته المثالية ، بل التناقضات الواقعية في المجتمع الراسمالي المعاصر والرغبة في المزوج من المأزق الذي وجد نفسه فيه هو الذي استدعى الى الحياة الشكل الجديد والمعاصر للشخصانية الفرنسية . لقد ولدت الشخصانية الفرنسية المعاصرة في ذروة الازمة الاقتصادية العامة ١٩٢٩ . وجاءت بوصفها نظرية اجتماعية ـ سياسية « للاتجاه الكاثوليكي » . لقد كتب مونيه اهم ممثل لهذا الاتجاه في فرنسا يقول : « لقد ولدت الحركة الشخصانية في ظل الازمة التيبدأت عام ١٩٢٩ الى جانب افلاس الشارع الفرنسي الذي استمر امام اعيننا بعد ندب الحرب العالمية الثانية ... هذه الازمة هي بنفس الوقت.أزمة اقتصادية ؛ ازمة روحية ، ازمة البنى وازمة الانسان » .

ومونيه باعتباره هذه الازمة افلاسا عاما للمؤسسات البرجوازية، ولبناها الاجتماعية ـ السياسية ، يشير الى تلك الاسباب التي بترت الاتفاق الهرموني بين الافراد العقلاء » « انها الصراع القاسي بين القوى الاجتماعية ، الذي كشفه ماركس تحت وهم الانسجام الاقتصادي ،او المرجل الفوار للغرائز الذي احاط به فرويد في السعادة النفسية ، واخيرا

في تلك العدمية الاوربية المحطمة التي رفعها نيتشه ودوستوفسكي فيما بعد . وبنتيجة هذه « الضربات » الثلاث والحربين العالميتين ، بنتيجة الدول البوليسية ، والاحلاف المركزية وما شابه ذلك، « فقد الناس الايمان بالاله ، بل وفي ذواتهم ، في عقولهم . انهم لم يعودا يعرفون ماهو الانسان وما هي طبيعته ، . واعتقد البعض انكلشيء ممكن بالنسبة الىالانسان، وضاعوا في ذلك الامل ، واعتقد اخرون ان كل شيء مباح للانسان وانهقد تحرر من أي قيد . وهناك من اعتقد أن كل شيء مباح فعله انفا عن الانسان .

في هذا الوضع الروحي من التشاؤمية ، وبرغبة متواضعة في ايجاد مخرج منه ، نشأت الافكار الاساسية . وتجب الاشارة الى أن الوجوديين بدورهم قد مارسوا أكبر الاثر على الشخصانيين الفرنسيين . ولا سيما كل من الفيلسوفين الروسيين بردياييف وشستوف ، هذان الفيلسوفان اللذان تعتبر أفكارهما مزيجا من الافكار الشخصانية والوجودية .

وان جملة مشكلات كمشكلة الشخصية بوصفها مشكلة الروح الحرة وصراعها مع المجتمع ، علاقتها بالآلة ، الوعي الديني حرية الادارة ، قبعت في اساس التصور الشخصاني حول الشخصية لدى الفلاسفة الفرنسيين . كما لم تنج الشخصانية الفرنسية من تأثير ما يسمى بتيولوجيا كارل بات الديالكتيكية وأفكاره حول التأكيد المطلق للآلة ، ووجود الانسان فيه .

وكذلك كان الشاعر والكاتب الفرنسي شارل باغي المبشر المباشر والاب الروحي للشخصانية الفرنسية .

وهذا الاشتراكي الملحد (أي شارل باغي) ولا سيما في بداية نشاطه الادبي انتقل فيالنهاية الىالمسيحية التي طمح الى تجديدها في اطارالصوفية. لقد كانت افكاره ضد (عالم النقود) ، من أجل دولة منسجمة ، ضد الكنيسة الرسمية ، من أجل الدين بلا حلول وسط ، ضد القومية المزيفة ، من أجل الوطنية الاصلية ، ضد النقد العقلاني من أجل النقد الصوفي ـ كانت هذه الافكار ـ اساس نظرة مونية السياسية ـ والاجتماعية والفلسفية ، وأساس نظرة مؤيديه .

والى جانب هذا كله فلقد مارست الماركسية تاثيرها على الشخصانية وبخاصة على مونية . الذي أحس بقوة أفكارها ، ولكنه لم يكن بمقدوره

فهمها على حقيقتها . انه في تناوله بعض أفكارهـا تناولا سطحيا ، وفهمـه اياها كمـا يشاء ، وتحريفه في الواقـع لها ، أكـد مونية أن الشخصانيه هي استراتيجية النقـاء الثوري ، وتتجاوز بدورهـا أخطـاء الماركسية ، ومـا الشخصانية إلا المذهب الثوري الاصيل (من وجهة نظره طبعا) والـى هـذه النتيجة توصل مونيه ومجموعة Esprit منطلقين من أولوية الشخصية المطلقة ، التي ــ من وجهة نظرهم ــ مبدأ اي فلسفة حقيقية .

الشخصية نواة الشخصانية

يعتبر الشخصانيون الفرنسيّون نظريتهم في الشخصية علمـا فلسفيـا اخلاقيا وسياسيا . على أساس الاعتراف بقيمة الشخصية المطلقة . التـي ماهي الا « الواقع الاولي » و « القيمة الاخيرة » . وتـرى الشخصانيـة أن مهمتها الاساسية تكمن في اعادة المفهوم الحقيقي للانسان من جديد ، وبعث اسبقية الروح .

يرى الشخصانيـون أن الانقـلاب الثـوري في الفلسفة لـم تقم بـه الماركسية ، بل الفلسفة المسيحية في الشخصية . وهم في عدم فهمهم لعمق المذهب الانساني الواقعـي الماركسي ، حيث كفت الشخصية عن أن تبحث بوضعها جوهرا روحيا ، بـل أصبحت ولاول مرة واقعا تاريخيا ــ عيانيا ، يجعلون من الجوهر الاجتماعي للشخصية شيئا صوفيا ، ويتناولونها في اطار ديني محض .

وعلى هذا النحو أيضا يفكـر ندونسل ، ويؤكـد أن الشخصانيـة ليست في جوهرها الداخلي الا الجماعيـة ، والمذهب الفردي هو نقيضهـا الجذري . والشخصية لايمكن ان تخلق من خلال طبيعة واحـدة ، « الانا » لايمكن أن تكتمل على صعيد « اللا انا » المادية ، بل في الجماعيـة المخلصـة ذاتهـا مع « الانت » الالهي .

وللمجتمع ــ لدى مونية ــ طبيعة شخصانية ، وما هو الا « شخصية الشخصيات » ولهذا فان اصلاحه وبناء مجتمع حقيقي ، يخلق ضرورة بعث الشخصية الروحي ، ومن هذا المنطلق تبدو الشخصانية فلسفة ثوريـة .

وجان لاكروا يضم صوته الى صوت مونيه في أن الشخصيـة أساس المجتمع ، ناظرا اليها بوصفها شكلا من أشكال الفورة الحيوية ، أو الطاقـة الروحية المنبعثة من الاله . فالروح أولية بعلاقتها مع الطبيعة التي هي عاطلة

في جوهرها . والشخصية حـرة ، مستقلة ، على الرغـم من أنها تعمل فـي شروط محددة ، ولكن هذه الشروط ليست هي التي تحدد أسباب فعلها . وتحتل مشكلة الشخصيـة في اعمال لاكروا مكانـا بارزا ، وما يميز هـذا الفيلسوف المسيحي هو الطموح الى نظرة متكاملة شاملة للشخصية ، والى الاحاطة الشاملة بها ، ولهذا فقد رغب في معرفة التجربة الانسانيـة ، مـن جميع جوانبها وفي اطرها المختلفـة .

والشخصية لديه ماهي الا « حزمـة متعـددة العسالج » . وتتكـون نفسيا عن طريق علاقاتها مـع البشر ، وتوجد سوسيولوجيا من خلال الناس الآخرين ، وتكشف ميتافيزيقيا عن وجهها الخالص ، وتغدو « أنا » اصلية تحت تأثير الاله فقط .

ويتتبع لاكروا هذا التعقد في الشخصية من خلال مثال الاسرة ، التي يصفها بأنها تشابـك البيولوجي ، الاجتماعي والروحـي . والانسان يصبح كائنا شخصانيا وسسيولوجيا في الاسرة منذ الطفولة ، يعرف ماهي الحرية والتعلق ، الواجب ، الحق ، الالتزام . وفي العائلة المسيحية فقط تتم هذه التربية بنجاح وبصواب .

وفي تصور موريس نيدونسل الروحي يفقد مفهوم الشخصية جانبـه الاجتماعي والسياسي الـذي يقدمه مونيـه لهذا المفهوم وكذلـك لاكروا ، ويصطبغ بصبغة صوفية . ويؤكد نيدونسل أن تصـوره لايتضمن في ذاتـه اي سياسة ، وبعيد بشكل مطلـق عن التناحر الطبقـي المعاصر . ولهـذا — فمن وجهة نظره — يجب البحث في الشخصية الانسانيـة بوصفها مبـدا روحيا ، وهب من الارادة الحرة ، والوعي الذاتي ، وهي في طبيعتها ذاتهـا في تشارك مع الالة .

وان القوى المحركة والهدف النهائي للشخصية هو الطموح الى الكمال والرغبة في « الانا » المثالية . ان توجد — يعني ان تقع في وحدة لانفصام فيها مـع الاله ، ولهـذا فكل شخصيـة كما يـرى نيدونسل ما هي الا برهـان انطولوجي على وجـود الاله . والصورة الاعلى لوعي كمـال الشخصية هـو الاله . انه الصورة الاعلى للآخر .

تصور الوجود

يتطابق حل المشكلة الانطولوجية لدى الشخصانيين بصورة مباشرة مع فهمهم للشخصية بوصفها جوهرا روحيا ، واعترافهم بالاله من حيث هو الواقع الاعلى .

ويؤكد مونيه ــ محددا الشخصية كماهية روحية ومخلوقة كما هي على نحو جوهري مستقل خاص ــ على ماهوية المبدأ الروحي بشكل خاص . وهو اذ يؤكد أن الشخصية تملك جوهرا روحيا بفضل علاقتها بدرجات القيم المدركة ، والممتلكة ، فانما يطمح الى البرهنة على أن الشخصية الروحية ماهي الا نتيجة لاشتراكها في الوجود الالهي .

كما يؤكد الشخصانيون ــ الى جانب ذلك ــ أن الشخصية لايمكن أن توجد بوصفها روحا محضة . والشخصية على أساس الفهم الشخصاني يمكن أن تتحقق واقعيا عن طريق تجسدها في المادة (ويتضامن هنا الشخصانيون مع وجودية مارسيل المسيحية) .

وعلى الرغم من الاعتراف بأن الروح لايمكن أن توجد في انفصال عن المادة ، فان الشخصانيين الفرنسيين يرون ان الصورة الحقيقية الوحيدة للوجود هي الوجود الشخصاني أي الصورة العليا التي هي وجود الاله . أما فيما يتعلق بالمادة ، بالوجود الواقعي الذي لاينفعه الشخصانيون ، فانها أي المادة ليست شخصية ، ولا تملك من وجهة نظرهم صورة حقيقية من الوجود . ويحاول مونيه اخراج المادة من الروح . وبناء على أن الفيزياء المعاصرة لايمكنها البرهنة على جوهرية المادة التي (تفنى) وتفلت من يدها ، يعلن مونيه أن المادة لاتملك وجودا أوليا ، مستقلا .

« يجب أن تعترف المادة بمكانتها من خلال الروح ، اذ بفضل الروح تملك جميع الاشياء التماسك » .

« يجب أن تعترف المادة بمكانتها من خلال الروح ، اذ بفضل الروح يسمي مونية فلسفته واقعيه ، تتناقض في آن واحد مع المثالية والمادية) . ودون أن ينكر مونيه وجود العالم الخارجي فانه اكد على أولوية الروحي على المادي ، واعتبر أن صفات المادة يمكن أن تفهم انطلاقا من الروح فقط . لقد كتب يقول : « يجب الاعتراف بان الواقع المركزي الشامل انما هو الحركة

الى التشخص ، وبالقياس الى الوقائع اللامتشخصة (الطبيعة ، الكائنات الحية ، الافكار) انها فقط قوى عاجزة ومتأخرة على طريق التشخص »(١).

ودون أن يؤكد مونيه كما أكدت الشخصانية الامريكية على الفكرة الدينية للاله بوصفه المبدأ الواحد ، لكنه على الاقل يصل الى تصور منابه حول الاله في بحثه لعملية التعالي . أي الحركة الصاعدة للشخصية ، (الى جانب الحركة المستقبلية نحو الطبيعة ، والحركة اللاصاعدة للقوى الخفية للانا . والشخصية في تحولها الى مجالاتها العميقة انما تكشف في ذاتها عن التعالي ، ذلك أن الاله ليس واقعا منعزلا عن الشخصية ، انه الاعالي من حيث الوجود) .

كما أن نيدونسل يتمسك بهذه الافكار ولكن على نحو أكثر الوهية . فمن وجهة نظره يعتبر الاله منبع العالم المادي ، بوصفه سببا أساسيا فاعلا . ويعترف نيدونسل بوجود المادة الموضوعي ، ولكنه يتناولها تناولا مثاليا . اذ ينظر الى الطبيعة من حيث هي جزء لايتجزأ من الواقع المخلوق من الروح أما الاسباب الطبيعية فانه يدرجها في اطار الوهم .

ويتناقض تصور نيدونسل للوجود مع مفهوم الوجود عند الوجوديين . اذ يعتقد أن الوجود الواقعي يخضع للجوهر المثالي ، الذي ماهو الا المبدأ الاصيل لتحقق هذا الوجود . لقد كتب يقول : « نحن ننظر الى « الانا » المثالية بوصفها صورة عليا ومصدر الواقع النفسي . وفي هذه الحالة ، فان الماهية لاتفترض التناقض مع الوجود ، بل تتناقض مع الوضع التجريبي ، أو مع الجانب الخارجي للوجود .

وليست الماهية تقليلا أو ضعفا للوجود ، بل على العكس انها الوجود التام في أساسه الابدي ، الذي ينير ويساعد على ادراك ظواهره الزمانية وأي ظواهر الوجود أخرى » .

أن توجد على أساس الفهم النيدونسلي ، يعني أن تقع في وحدة لاتنفصم عراها مع الاله .

ويعتبر نيدونسل نفسه في كتابة « الطبيعة والشخصية الانسانية » شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البرجوازيين في عداد المدرسة « الواقعية » .

---

1 — E. Mounier. Oeuvres. t. 3 , P. 431

ويؤكد أن مفهوم الواقع أوسع من مفهوم الطبيعة ، فمفهوم الواقع لايحيط فقط بجملة الاشياء المادية ، بل وكل مايقع فوقها .

ومن اجل البرهنة على ذلك يستند نيدونسل على النظريات التطورية في نشاة الكون ، التي تشهد على لا محدودية الكون ؛ وعلى أن الطبيعة ماهي الا جزء صغير من العملية التطورية العامة ، حيث لانعرف البدء ولا النهاية .

والواقع أن النظريات التطورية في نشأة الكون تذهب خارج حدود الفهم التقليدي لطبيعة كوننا . ولكنها لاتعطي على الاقل أي حجج للدفاع عن الوجود المافوق طبيعي ، ومجال الروح الخالصة . وينفي الشخصانيون أن تكون نظرياتهم نظريات مثالية ، مؤكدين على تجاوز المثالية والمادية وانهم وصلوا الى مواقف أكثر علوا وموضوعية من « الواقعية » . وعلى أساس هذه النظرة فانهم يقدمون مفهوم « التجسد » الذي أعطاه مارسيل اهمية كبيرة . ومع أن ماهية الانسان ليست الا مبدا روحيا ، فانهم يقولون انها يمكن أن تتحقق واقعيا فقط في تجسدها في الجسد . لقد كتب مونيه قائلا : فيما يتعلق بالشخصانية ، فانها ليست روحانية ، انها لاتعترف بالروح (اللامبالية) ان الانسان هو وحدة الروحي والمادي .

المشكلات المعرفيـة

ترتبط نظرية المعرفة لدى الشخصانيين الفرنسيين بصورة مباشرة مع فهمهم للشخصية . وهم في تركهم جانبا النظرية التوائية الجديدة ، ومنهجها العقلاني المزيف يعتبرون أن النقطة المركزية في نظرية المعرفة الشخصانية هي وعي الشخصية الواقع المعاش . وهم في ذلك انما يتطابقون مع الوجوديين . والمعرفة الحقيقية ــ على أساس الفهم الشخصاني ــ يجب أن تكون معرفة ذاتية فردية ، ذلك انها الوحيدة التي تقيم علاقة مباشرة مع العالم العياني المتعدد . ولا يمكن للمعرفة العلمية أن تكون معرفة حقيقية لا في مضمونها ولا في مناهجها حيث أن موضوعها ــ من وجهة نظر الشخصانيين ــ يندرج بصورة مباشرة في مخططات ومفاهيم ونتائج منطقية مجردة ، انها تنفر مجال المعرفة . والشخصانيون واقفين ضد عقلانية ديكارت ونظرية المعرفة عند سينوزا يطلقون على أفكارهما اسم « الذهنية » أي اللاحقيقية ، ويعلن لاندس برغ أنه يجب الاستعاضة عن النظرية الذهنية

في المعرفة بالنظرية الشخصانية . التي ترى « العالم واقعا شخصانيا » . والشخصانية على نقيض العقلانية التي تؤكد أن جميع علاقات الانسان مع العالم علاقات لا شخصية ، فانها ـ ي الشخصانية ـ الفلسفة التي تنظر الى كل معرفة في وحدة مع النشاط الانساني .

وفي تخطيئهم للماركسية والوجودية في نظرتهما الى المعرفة بسبب عدم اعترافهما بكل ما « يتضمنه الظرف الانساني » يعتقد الشخصانيون أن نظرة التومائيين والفلاسفة المسيحيين أكثر صحة ولا سيما وانهم يعترفون بالطبيعة الروحية للمعرفة . ووسيلتهم الاساسية هي الايمان الديني . ولهذا فان النظرية الشخصانية في المعرفة تأخذ شكل نظرية في الاعتقاد . العلم أمر ضروري لهذه النظرية ولكنه ليس كافيا . واذا كان العلم كما يرى الشخصانيون يفصل الانسان عن الموضوع ، فان الاعتقاد يقرب بينهما . « فالاعتقاد وحدة وجودنا المفكر ، الحاس ، الفاعل » .

وان توجد بتعريف لاكروا يعني أن تلاصق ، أن تفكر ، أن تحاور . والانسان من وجهة نظره « مندرج » في الواقع (وهذا مايقربه من الوجودية) انه ـ أي الانسان ـ ليس ملاحظا سلبيا ، بل موجودا فاعلا . والمعرفة الحقيقية هي دائما « اندراج » من خلاله يمكن الاحاطة العميقة بالعالم ، ولكن هذا الاندراج بعيد جدا عن الحياة الممارسية الواقعية ، التي تشكل أساس المعرفة . وبالنسبة الى لاكروا ، الاندراج شكل خاص من اشكال الاعتقاد . ويلاحظ لاكروا في العملية المعرفية ثلاث درجات :

المعرفة ، الفهم ، الاعتقاد . فالمعرفة هي الدرجة الاولى ، والفهم اكثر عمقا من المعرفة العقلية ، لان الفهم يحدد علاقة الانسان المعرفية بالعالم أما الاعتقاد فانه الاحاطة العليا بالواقع . ويعلن لاكروا ان الاعتقاد لقاء ، لقاء الانسان مع الحقيقة ، مع الناس الآخرين . وهو ليس اعتقاد الانسان المؤمن فقط ، بل وطريقة الوجود العليا والحقيقية . فان تعتقد ـ يعني أن تصبح في نفس الوقت موجودا . وهكذا فالاعتقاد لدى لاكروا أعلى من المعرفة والفهم .

وهذه اللا عقلانية ذات البعد الديني تحصل في مبادىء نيدونسل على طبيعة صوفية . ونيدونسل في تناوله للمعرفة بوصفها فعلا ، حيث تقوم الشخصية ـ بفضل التلاقي المستمر المتبادل بين التفكير والوجود ـ بالحديث عن نفسها ذاتها ، ومن ذاتها ، وتعكس أفكار الشخصيات

الاخرى المترابطة معها ـ نقول في تناوله هـذا ، انما يطور نظرية الوعي المشترك . ويؤكد هذا الشخصاني الفرنسي ان الانا لايمكن أن تفسر تفسيراً نهائيا عن طريق « اللا انا » الذي يناقضها . انها بحاجة الى ماهو أعمق ، الى تناقض ودي بين « الانا » و « الانت » . وهذا يعني كما يرى نيدونسل ان الانقسام الى ذات وموضوع غير كاف ، بل يجب أن يعمق بذوات اخرى حيث وجودها ضروري من أجل تطور وتجدد الشخصية .

وعلى الرغم من طرح نيدونسرمل لفكرة صحيحة ولكنها غامضة الى حد كبير وهي أن معرفة كل انسان انما تتكون لا في عملية تطور ضيق منغلق فردي ، بل لابد من شروط علاقات بين الناس الآخرين ، لكنه ينفي الطبيعة الموضوعية لهذه العلاقات ، ويلقي جانبا تعلق المعرفة الانسانية بالعالم الخارجي وبالوسط الاجتماعي المحيط ، ويطور نظرية صوفية في « الاجتماع الروحي » . لقد كتب يقول : من أجل أن أملك « أناي » لابد من المعرفة ، لابد من أنا آخر ـ ولو كانت غامضة ـ غير أناي،وغير تلك العلاقاتالتي توحد بين اجزاء هذا التشابك الروحي .

ان جماعية الوعي هي الواقعة الاولية ، ويملك الكيجيتو منذ البدء طبيعة متبادلة .

وهكذا بالنسبة الى نيدونسل لاوجود لمعرفة الانا بمعزل عن ماينافض ـ بصورة مبدئية ـ المعرفة الاخرى،اي الانت. فما هو مزدوج هو الذي يجعل من ظهور الشخصية ممكنا وليس المونـاد . والمعرفة الانسانية ليست وحيدة انها منذ البدء جماعية ، وترابط المعرفة واقعة أولى . ومع ذلك فان هذا الترابط الاولي لايظهر نفسه الا بالتدريج . ويقول نيدونسل : ان الشخصية يجب أن تحارب من أجل ذاتها ، وقد تكون في اول الامر معتمة ، غامضة ، بل يمكن ان تكون مجزأة . ولا بد من جيمع الوسائل لتجاوز عدوانية الطبيعة ، وما هو هام ـ الاختلاف الداخلي للعقل بينه وبين ذاته . بكلمات اخرى لابد من تجاوز « الشر » في كل أشكاله .

والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه العوائق ، أي قهرها واستخدامها هي الحب . الحب فقط هو الذي يجعل الشخصية في وحدة تامة .

ويحاول نيدونسل ـ غاضا الطرف عن التناحرات الطبقية في المجتمع البرجوازي المعاصر ـ أن يقنع الناس بأن المسيحية قد جددت بشكل كامل

مفهوم الحب والشخصية ، وفتحت الطريق لانقاذ الانسان . فالحب الالهي كما يراه نيدونسل هو المنبع الوحيد لاجتماع البشر ، هـذا الحب يسمـح لنا أن نحب الآخرين وأن نكون محبوبين من قبلهم ، اي يعطيهـم الوجـود كمـا يجعلـون منا موجوديين . وفي عـودة العقل الى منبعـه من الضرورة أن يمر العقل في مراحل ثلاث : العلم ، والفن ، الاخلاق . انها تخلق الشروط من اجل وحدة المعارف الانسانية ، ولكن ليس بمقدورها أن تجد وحدتهـا الاصيلة . الاله فقط باستطاعته محو ثنائية الطبيعة والشخصية ، ومحـو تناقض العقلي الداخلي .

ان هذه العقول المشتركة التي يقدمها هذا الروحاني الفرنسي في وحدة مع الآلة هي من وجهة نظر النظرية العلمية في المعرفة ليس الا معرفـــــة « مغتربه » منعزلة عن الحياة ، التاريخ والممارسة .

النظرية السياسية ـ الاجتماعية

تعطي الشخصانية الفرنسية ـ على خلاف الشخصانيـة الامريكية ـ الاهمية الاولى للمشكلات الاجتماعية . وتشهد على ذلك جملة المواضيع التي تضمنتها أعمال مونية الاولى « الثورة الشخصانيـة المجتمعيـة » ١٩٣٥ ، « البيان الشخصاني » ١٩٣٦ ، « من الملكية الرأسمالية الى الملكية الانسانية» ١٩٣٦ ، ومقالاته الاخرى في مجلة Esprit .

وترتبط نظرية مونية الاجتماعية ارتباطا كبيرا مع نظرتـه الفلسفيـة ، ويحاول الشخصانيون بعث المثال المسيحي للشخصية في شروط المجتمـع الرأسمالي المعاصر . وتتغلف نظراتهم المثالية الموضوعية في مجال الفلسفـة بمواقف اجتماعية ـ طوباوية في السوسولوجياوالسياسية . لقد وقف زعيم الشخصانية ـ مونية ـ منذ بدء نشاطه النظري ، ضد الرأسمالية وضـد المذهب الفردي . ولقد عكست في نظرته تلك الازدواجية وعدم الثبات،التي ميزت الفئات المثقفة الغربية بعد الحرب العالمية الاولى وقد انسحب الامـر أيضا على روسيا (آراء بردياييف الوجودية ـ الشخصانية ، وكذلك لوسكي، نظرية فرانك المثالية ... الخ . الذين اذ نفوا موضوعية القيم الروحية رأوا الخلاص الوحيد للثقافة والمثـل المفقودة في عالـم الانسان الروحي . وقـد اعتبروا أن ذات التاريخ الوحيدة ، والحامل الاصيل للثقافة هي الشخصية . ان مبدأ أولويـة الشخصية هـذه علـى المجتمع ، الدولـة ، المؤسسـات

الاجتماعية ، والنظام الاجتماعي ، كان قد عرضه الشخصانيون الفرنسيون من حيث هو مبدأ أساسي ليس فقط في نظرياتهم الفلسفية ، بل وفي نظرياتهم السيسولوجية أيضا .

ولقد انتقد الشخصانيون الفرنسيون الراسمالية والفردية الراسمالية وعلى أساس فهمهم الشخصية وكانت المسيحية القاعدة الاساسية لنظرياتهم هذه. ناظرا الى تطور الآراء حول الشخصية بدء من مبادىء الفلسفة اليونانية (اعرف نفسك) والانسان معيار جميع الاشياء ، يصل مونيه الى نتيجة مفادها ، أن الانقلاب في التصورات حول الشخصية الانسانية ، قد أحدثته المسيحية . والفهم المسيحي للشخصية بوصفها وحدة وجزء لايتجزء من المجتمع الانساني ، واجتماعا دينيا ،أظهر للشخصانيين امكانية تحول الشخصية الى مبدأ أساسي من مبادىء العلاقة النظرية والعملية بالعالم ، مبدأ تشخص كل ماهو موجود . وترفض الشخصانية الاتجاه الفرداني الذي يفصل الانسان عن الآخرين وعن العالم ، وبنفس الوقت فان الانسان منذ مولده تقريبا مندرج في هذا العالم .

وفي وقوف مونيه ضد الفردانية البرجوازية فانه الى جانب ذلك عالج شكلا جديدا من أشكال اجتماع الناس . معلنا أن كل وجود هو بنفس الوقت وجود شخصاني ومعشري ويطمح مونيه الى بناء ذلك المجتمع الذي يمكن بناءه على أساس التضامن والمذهب الانساني الاصيل ، أي ، المسيحي .

لقد أعطى الشخصانيون أفكارهم اهمية كبيرة ، واعتبروا أن من واجبهم نشرها في كل أنحاء المعمورة . وأهابو بهذه المهمة الى ناطقهم النظري التي أصبحت مركزا أيديولوجيا طامحا لان يكون قوة Esprit مجلة موجهة ليس فقط في اطار المشكلات الفلسفية ، بل في حل المسائل الاجتماعية السياسية الهامة . ولقد كانت نواة هذه المجلة وعلى رأسها مونيه ذو السبع والعشرين سنة من جيل الشباب من المثقفين البرجوازيين والبرجوازيين الصغار ، المترددين في عواطفهم ، والفاقدين الامل في النظام الرأسمالي والباحثين عن طريق اصلاح المجتمع وتجديد عصر النهضة .

ولقد اعتبر مونيه النظرة الى الانسان السائدة في المجتمع الرأسمالي نظرة خاطئة . ويصفها بأنها « مذهب انساني برجوازي مجرد » ويعلن مونيه أن مفكري عصر النهضة في دعوتهم بالدرجة الاولى الى الحرية الفردية والتطور الشامل للشخصية الفردية ، وخاصة حقها في اشباع حاجتها

تناولوا الازمة العامة التي هزت أوربا في الثلاثينات . فلقد رأى الماديون في طبيعة الانسان الحقيقية ، وماهيته الخفية . واصبحت القوى المحركة لسلوك وافعال الجناح اليميني من المجتمع البرجوازي ، وكذلك المبدا السائد في حياتها ، الطمع ، والتعطش الى الثراء ، والركض وراء الريح . وكانت من ضحايا هذا « الماموت » جميع القيم الروحية والشخصية الانسانية ذاتها .

وعوضا عن هذه الحضارة اللاانسانية والمعادية للانسان نفسه ، يقترح الشخصانيون حضارتهم الشخصانية الحقيقية الانسانية .

فعلى الانسان أن يجعل جميع قواه وخصائصه في خدمة التوجه نحو الكمال والتطور الذاتيين للشخصية ، وكذلك عليه أن ينظر الى جميع الناس الآخرين والعالم اجمع انطلاقا من وجهة نظر شخصانية . وان بناء العلاقات الشخصانية يقود ــ كما يرى مونيه ــ الى بناء ذلك المجتمع ، حيث لايصبح كل انسان فقط شخصية ، بل ويغدو المجتمع كذلك شخصية الشخصية . والشخصانيون في تناقض مع الوجوديين المتشائمين الذين يحشرون الانسان في ذاته ، ولا يرون أي مخرج ايجابي من أزمته الروحية ــ انما يطمحون الى تبيان هذا المخرج . لقد كتب مونيه يقول : « الشخصانية ــ شأنها شأن أي علم متضمن في التاريخ ــ ليست مخططا ذهنيا ، عاكسة للتاريخ دون أي عيوب ، انها توحد في ذاتها الى جانب التجربة التاريخية التقدمية ، الثقة بمبدأ انساني مطلق .

ويؤكد الشخصانيون انهم أكثر صوابا من الماديين ومن المثاليين الذين تناولوا الازمة العامة لتي‌ا هزت أوربا في الثلاثينات . فلقد رأىالماديون في هذه الازمة ازمة بنى فقط قالوا : غيروا هذه البنية فيمحي المرض أما المثاليون فلقد رأوا فيها ازمة انسان لذلك صرخوا : غيروا الانسان فيصبح المجتمع سليما . والشخصانيون لم يرتاحوا لهاتين الوصفتين ، معتبرين أن الاولى والثانية انما تقتفي أثر الديكارتية ، التي تفصل مابين الجسد والروح الفكر والعمل .

أما بالنسبة الى الشخصانيين فهذه الازمة ازمة اقتصادية وازمة روحية بنفس الوقت . وكانت مثل مونية مثل اشتراكية (ادرج مونيه نفسه في عداد الاشتراكيين ، ولكن لا على أساس الفهم الماركسي) لقد دعا الى أولوية العمل على الراسمال ، الى محو الطبقات والى جعل المؤسسات الانتاجية الاساسية اشتراكية ، الى سمو شخصية العامل ، الى اولوية المسؤولية الشخصية على الآلة البروقراطية ... الخ ، الخ .

غير أن برنامج الثورة الشخصانية المجتمعية الذي عرض في « بيان الشخصانيين » يضحد المبادىء الاساسية للاشتراكية . وعلى الرغم من وقوفه بحزم ضد الرأسمالية اعلن وبكل صراحة عن ضرورة تجاوز الماركسية لقد رفض ديكتاتورية البروليتاريا ، الصراع الطبقي ، الثورة الاشتراكية والتنظيم الحزبي . وان ماهو أساسي في « البرنامج » الشخصاني لم يكن الثورة كما هي ، بل وسائل تحقيقها . حيث اعلن أن ثورة البني لايمكن أن تكون مؤثرة بمعزل عن ثورة الروح ولهذا فقد وجه الشخصانيون اهتمامهم الى « تنظيف القيم » المناهج والمفاهيم . لقد بحثو عن « التقنية . الوسائل الروحية » واعتبروا أنه من الافضل عدم القيام بالثورة ، اذا كان من الضروري استخدم وسائل غير صالحة أي وسائل العنف . من هنا كانت النتيجة التي توصلوا اليها : « سوف تكون الثورة الاخلاقية ثورة اقتصادية أو لاتكون ، سوف تكون الثورة الاقتصادية ثورة أخلاقية أو لاتكون أبدا » .

ويشير مونيه باحثا في « الوسائل الروحية » الى ضرورة تمييز « عالم الانسانية وعالم الاشياء » . لقد كتب يقول ، أن عصرنا يطمح اكثر فأكثر الى بعث عالم « البشر — الاشياء » . والشخصانية على خلاف جميع الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية تسعى لبناء عالم الانسانية ، عالم البشر الاحرار . ولهذا كان هدف الشخصانية الاساسي توحيد جميع أولئك الذين لهم آراء مشتركة ، للنضال من أجل الثورة « الروحية » . ولكن ماهي هذه الثورة الروحية ؟ انها لم تجد أي تحديد أبدا . ومونيه طامحا لان يتجاوز كلا من نظريات الثورة البرجوازية والماركسية يقف بعيدا جدا عن التحديد الدقيق لمفهوم الثورة ذاته .

واذ يؤكد الشخصانيون أن الثورة ليست حركة الجماهير الشعبية ، أو طبقة محددة فانهم لايملكون الا تصورا غامضا حول الممارسة الثورية ، حول طبيعة التغيرات الاقتصادية في المجتمع .

وان تقلقل مواقف الشخصانية الايدلوجية والسياسية واضح في الطريق المزدوج الذي خطته لنفسها مجلة Esprit بوصفها بوق الفئات المثقفة البرجوازية اللامبدئية ، المتذبذبة .

واعلان الشخصانيين ان مشكلات المجلة الرئيسية هي المذهب الانساني الماركسية ، المسيحية ، ضموا بناء على ذلك مختلف الاتجاهات السياسية ، التي لم يكن بمقدورها أن تقود الى تلك الشمولية التي دعا اليها مونيه .

لقد كتب المفسر الفرنسي للشخصانية ــ فرنسوا غوغل يقول : يمكن تجديد مونيــه الفيلسوف . وسونيــه المسيحي ، ولكن مــن الصعب أن نصفه بأنه سياسي ولم يكن السياسي اسمه الاساسي . والحقيقة أن الشخصانيين في بدء نشاطهم حاولوا أن يندرجوا في الصراع السياســي بشكل مباشــر ، منضمين الى تلك الحركة التي تسمى القوة الثالثة التي تزعمها اول رئيــس تحرير لمجلة Esprit جورج انيرار ، ولكنهم خرجوا منها ١٩٣٣ .

لقد اعتقد مونيه أن الراسمالية يجب أن تغير بالثورة ، ولكن النشاط الثوري للشخصانيين انفسهم انحصر في الدعاية ونشــر مبادئهم النظريــة الخاصة . والشخصانية كما يرى مونيه ليست علما جاهزا ، أو اجابة حاضرة على جميع الاسئلة التي تــؤرق الانسانية . انهــا البحث عن مخرج مــن الهزات الاجتماعية ، البحث عن حلول للمشكلات الاجتماعيــة ــ السياسية والاخلاقيــة المؤلمــة .

وكما أشار مونيه نفسه فان الثورة العمالية الاصيلة . ثورة الفقراء ضد الثورة « الاستمراضية » يجب أن تكون في جوهر الامر « ثــورة ضــد الاساطير » أي ضد تلك النظريات التي تستبعد الواقع لقد أجاب مونيه في مقال له عام ١٩٣٨ عنوانه « الروح والفعل السياسي » على سؤال كان قــد وضعه هو : « هل من الضروري أن يشارك الشخصانيون في السياسية ، وبأي معنى ؟ » أجاب بالايجاب ، ولكنه أكد أن هذه المشاركة يجب أن لايعبر عنها بأفعــال سياسية مباشــرة ، بل في استمرار المذهب الانساني الغربــي التقليدي .

وهكذا ، فعلى الرغم من أن مونيه قــد نفى النظم الراسمالية ، فــان فكرة السياسي كان فكرا طوباويا وغير قادر على الحياة . وهو اذ أكد علــى ضرورة الوسائل الروحية للثورة وليس الاحزاب السياسية ، على ضرورة الانفصال عن النظام الراسمالي ، ضرورة الوعي الثوري ، فانه ــ أي مونية ــ سمى تمرد كل منا ثورة شخصانية متجهة نحو انفسنا ذاتها وضد اشتراكنا في الفوضى السائدة . وعلى الرغم من راديكالية النقد الموجه ضد الراسمالية فانه ــ أي هــذا النقد ــ لــم يمس تركيب النظــام الرأسمالي ولــم يخف البرجوازيــة الفرنسية .

وعلى الرغم من التقدير الكبير لديالكتيك ماركس وتحليله الاجتماعي ــ الاقتصادي للراسمالية ، وغايات ومهام الاشتراكيــة بالنسبة الى تحريــر

الانسانية ، فان مونيه لم يفهم ماركس في جوهر الامر . ولقد كانت تلك الطرق والوسائل التي ناقض فيها الشخصانيون ماركس ، وتمييزهم بين « الماركسية الفتوحة » و « الماركسية المدرسية » ، كانت في حقيقة الامر رفضا للثورة ، للصراع الطبقي ولديكتاتورية البروليتاريا . والحقيقة أن مونيه قدم تصوره الخاص عن الثورة ، ولكنها كانت ذات طابع مزدوج . فهي من جهة ـ كانت تعني اشتراك الكاثوليكين في النضال من أجل الاشتراكية ، في النضال من أجل الثورات في وقت واحد ـ ثورة سياسية ، اقتصادية ، وثقافية ، ومن جهة أخرى ومحاولة طبع هذه الثورة بطابع مسيحي ، دمج الثورة الروحية وجعل عالم الاشتراكية عالما مسيحيا .

وعلى الرغم من وقوف الشخصانيين ضد الرأسمالية فانهم نظروا للطريق الاساسي لتحرير الانساني على اساس التجديد الروحي للشخصية وعلى أساس صحة المجتمع الاخلاقية . ويرى الشخصانيون أن أهم مايفرقهم عن الماركسية هو المدخل المختلف لعالم الانسان ـ ولم يرى مونيه المذهب الانساني الا في الاعمال المبكرة لماركس .

ولقد أدى الفهم الطوباوي الايدلوجي من قبل الشخصانيين الفرنسيين للدولة الثورية ، وثقتهم اللامحدودة في الازدهار الشامل للشخصية . الى تقدير الصعوبات الواقعية ، والى تجاهل وسائل وأدوات الصراع العيانية ، في النتيجة ، الى تصور وهمي ، وهو أن الثورة يمكن القيام بها في غرفة هادئة دون مشاركة الجماهير الشعبية .

وبعد موت مونيه احتل الشخصانيون موقفا اكثر رجعية . فبدء من العدد الحادي عشر من عام ١٩٥٧ اتخذت مجلة Esprit موقفا جديدا . وخرج من هيئة تحرير المجلة أرملة مونيه ، بولت مونيه ، ليكلرك جان لاكروا ، هنري مارو وآخرون . وأعلن مسؤول المجلة الجديد جان ماري دوميناك ضرورة (تغير الاجيال) وعرض المهمة الجديدة لـ Esprit

التي تكمن في التدقيق بالشخصانية الفرنسية . رافضا السيسولوجيا والاسطورة الثوريتين القديمتين اقترح دوميناك على الشخصانية اعادة النظر في أفكارها ولا سيما في مفهوم « الثورة » ودون الخجل من الشروط الجديدة لمطالب المجتمع اعتبر الشخصانيون انفسهم مصلحين .

1 — « Espirt » , 1957 , No. 11

واعادة النظر هذه تملي على الرأس الجديد للشخصانية عدم الاخذ بالملكية الراسمالية بسبب العوائق التي لم تحل على طريق أزدهار الشخصية والاعتراف بشكل واضح بالنظرية ، الاصلاحية حول انتشار السلطة الاقتصادية والسياسية في المجتمع البرجوازي المعاصر . لقد كتب دوميناك يقول : « ان تكون الآن ثوريا لايعني أن تعلق آمالا على نزع الملكية الفظ من الطبقة المسيطرة ، أن تكون ثوريا ـ يعني أن تضع السلطة الاحتكارية موضع الاستفهام ، أن تحقق اعادة توزيع السلطة ، توزيعها على الشعب ، أو بكلمات اخرى ، يعني أن تطرح مشكلة الرقابة ، التوجيه والتربية وليس مشكلة الانقلاب السياسي » .

لقد لعبت الشخصانية الفرنسية في وقتها ومجلتها دورا ملحوظا ــ دون شك ــ في الحياة الفكرية للمثقفين الفرنسيين آخذة موقعا محددا في معارك الافكار ، ولا سيما أن مواقفها كانت الى جانب « اليسار » الفرنسي وليس الى جانب « اليمين » .

وقام الشخصانيون بتنظيم مركز فكري «الطريق الكاثوليكي اليساري» الذي وجه اهتمامه الى الجوانب الاجتماعية ــ الاخلاقية للراسمالية ، الى نقد اسسها البنيوية . كتب مونيه يقول : « ان معارضتنا لاتمس فقط المسألة حول التناول الفردي الجيد أو السيء للرأسمالية ، بل والمسالة حول البنية الاساسية لهذا النظام » .

ومع ذلك فان مونيه لم يقدم تحليلا علميا دقيقا للاقتصاد الرأسمالي ولا للحضارة الرأسمالية ، انما وجه اهتمامه الى الاشكال اللا متشخصة للعلاقات بين الناس ، لم يهتم بالعمليات المعقدة المتناقضة للصراع الاجتماعي المعاصر . ولكنه الى جانب ذلك قام بنقد المواقف الشاملة والاحتكارية للرأسمالية المعاصرة ، بنقد مواقفها السلطوية ، بنقد الطبيعة الصورية القائمة على الوعود للديمقراطية الفردية البرجوازية ، وبنقد نموذج مجتمع الحاجات والثقافة الجماهيرية .

ان هذه المواقف التقدمية المعادية للراسمالية من قبل الشخصانيين قد أخذها الشيوعيون الفرنسيون بعين الاعتبار .

ولكن مونيه ومؤيديه لـم يأتوا بأكثر من كلمات ووعود مجردة . وكان تناقضهم الفكري ــ النظري والفلسفي مع الماركسية تناقضا عميقا . ولقـد فقدت الشخصانية المعاصرة ؛ والحلقة الجديـد لمجلة Esprit بقيادة دوميناك أهميتها الماضية . وكفت عـن أن تلعب اي دور في حيـاة فرنسا الفكرية والاجتماعية ــ السياسية .

* * *

الفصل الرابع

التومائيــة الجديــدة

بعث التومائيــة :

تعتبر التومائية المعاصرة الفلسفة الرسمية لكاثوليكية عصرنا ، وصورة نهائيــة للفكر الفلسفي الوسيط ، والمخلص لتقاليـده . واذا كان انتشــار التومائية حتى نهاية القرن التاسع عشر وقفا على تلك البلدان التي تعتقــد بالمذهب الكاثوليكي ، فان تأثير هذه الفلسـفة المجددة لفلسفة القــرن الثالث عشر المدرسية في عصرنا قد أصبح واسعا الى حد كبير .

ولا تنتشر التومائية الجديــدة في تلك البلدان الكاثوليكيــة كفرنسا ، ايطاليا ، اسبانيا ، بلجيكا ، فحسب ، بل وفي الولايات المتحدة الامريكيــة ، المانيا الغربية ، النمسا وبلدان أخرى تعتقد بالبروتستانتية أو الانجيلية . وسبب الانتشار الواسع لمذهب فلسفي ــ ديني كهذا أفترض أنه قد عفا عليه الزمن ، يجب البحث عنه لا في صدق هذه « الفلسفة الابدية » ، بل في تلك العوامــل الاجتماعية ــ الاقتصاديــة ، التي بفضلهــا أصبحت فلسفة توما الاكويني قوة ايدلوجية مؤثرة لا في مجال الدين فحسب ، بل وفي الحيــاة الاجتماعية ــ السياسية .

ولاشك ، أن هذا الدور الذي تحتله التومائية المعاصرة وسط الاتجاهات الكاثوليكية الاخرى يفسره أيضا طبيعتها (العقلانية ــ الداخلية) على خلاف الاتجاهــات الصوفية واللاعقلانية الاخرى ، ومــع بقــاء التومائيــة المعاصرة فلسفة دينية لكنها بخلاف تلك الاتجاهــات الدينيــة الاخرى استطاعت أن تتجدد وفقا لمطالب الفكر العلمي المعاصر .

فلقد أعلن البابا بافل السادس في برنامجه الكنسي لجميع الكاثوليكيين أن المسألة الدينية تكمن في « الحوار » بين الكاثوليكية وبين العالم المعاصر .

وفي الجلسة الثالثة للمجمع العالمي الفاتيكاني نوقشت ولاول مـــرة ليست فقط المسائل الدينية ، بل ومســائــل السياسة الدوليــة والحيــاة

الاجتماعية ، وبخاصة المسألة حول كيفية تصالح الانسان المعاصر مع الدين ، توافق النظرة العلمية مع المنظومة الدينية و « الفتح الالهي » . ولقد أظهرت التومائية الجديدة نفسها أكثر مرونة و « ديالكيتيكية » في حل هذه المسائل ، والتي تغير — أي التوماتية — الاتجاه الرئيسي للفكر الفلسفي الديني المعاصر .

ولقد ولدت الحركة الواسعة « للعودة الى توما الاتومني » في ايطاليا في النصف الاول من القرن التاسع عشر . وتمييز الفكر الكاثوليكي في تلك الفكرة بالضحالة الفلسفية . انها لم تستطيع أن تضع أي شيء ايجابي مناقض لفلسفة كانت وهيغل أو لذلك الفكر الفلسفي المادي المتطور الذي وجد طريقه بنجاح باهر . وطمح ادعياء البعث التومائي الى أن يجدوا التفسير الفلسفي للعالم الذي يستجيب لمطالب الفكر الكاثوليكي المعاصر . والقادر على ضحد الاتجاهات المادية في الفلسفة على أساس فلسفة توما الاكويني .

وقد صادق البيان الكنسي الذي اعلن في ٤ آب ١٨٧٩ على وجهة النظر هذه التي حددت جوهر ومهام التومائية الجديدة .

فقد اقترح البابا ليف الثامن في هذا البيان على جميع الفلاسفة الكاثوليككيين أن يستندو الى « أمير الفلسفة المدرسية » توما الاكويني . وفي الثامن من تشرين الثاني عام ١٨٨٩ وبمبادرة من الكاردينال ديبريه جوزف أسست في لوفين كلية فلسفية — كاثوليكية عليا — والتي أصبحت الى جانب الكلية الكاثوليكية في باريس قلعة التومائية المعاصرة .

ومسألة ايجاد الارتباط العميق بين الفلسفة المدرسية التقليدية وبين العلوم وبخاصة الفيزياء ، الرياضيات ، علم النفس ، السيسيولوجيا ، الاقتصاد الخ،خلقت لدى التومائيين المعاصرين ضرورة اعطاء اسم جديد لهذه الفلسفة ، وأصبحت التومائية رسميا تسمى بالتومائية الجديدة . وكان ذلك — من وجهة نظر الكاثوليكيين « الازدهار الثالث للتومائية » .

أعلن الكاردينال مورسيه ، أن التومائية ليست العودة الى اتجاه قديم حتى ولو كان الحديث عن العودة الى فيلسوف ملائكي كتوما الاكويني . بل على العكس فان فلسفة الاكويني بوصفها تعبيرا عن الحقيقة المطلقة عليها أن تتوافق مع المعطيات الجديدة للمعرفة المعاصرة . ولهذا فالناطق الرسمي باسم التومائية أي « مجلة Révuc Néa - Scolastiqcc »

تعنونت بعبارة « الجديد والقديم » . وفي نهاية السبعينات ــ الثمانينات ، تراكمت المؤلفات التومائية الى حد كبير . وانتشرت أفكارها في جميع انحاء المعمورة تقريبا ، وبخاصة في البلدان الكاثوليكية .

واظهر التومائيون نشاطا كبيرا في النضال من أجل سيادة أفكارهم على الجبهة الايديولوجية . هـذا الاتجاه الفلسفي الفاعل ــ الواضع أمامه هدفا معينا ــ مرتبط ارتباطا وطيدا مع الكنيسة الكاثوليكية والجماعات الاكليريكية العالمية . ومع ذلك فان التومائية لاتحصر اهتمامها في أوساط الكاثوليكيين المؤمنين ، بل تطمح الـى توسيع تأثيرها علـى الشباب المتعلـم ، وأوساط الشغيلة الواسعة .

وهـم مـن أجل هـذا الهدف يستخدمـون جيشا من رجال الدين . وشبكة متشعبة من المدارس والكليـات الكاثوليكيـة ، وتنظيمات شبيبيـة متنوعـة ، وكتب علميـة مشهورة . وقـد خـرج أكثر فأكثـر في السنوات الاخيرة الفرنسيون التومائيون خارج اطار الدعاية الدينية . ويقربون بـين فلسفتهم الدينيـة وبين المشكـلات السياسية الاجتماعيـة للعصر . انهـم يحاولون أن يرتفعوا الى مستوى تلك المشكلات التي تطرحها الفلسفة الغربية المعاصرة ، مستخدمين آخر اكتشافات الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي في القرن العشرين على الرغم مـن تفسيرهم له في اطار مبادئهم التيولوجيـة الاساسية . ويعتبر التومائيون الجدد أكثر مؤدلجي البرجوازية الفرنسية نشاطا في صراعها ضد المادية الديالكتيكية وضد الاشتراكية .

لقد شرعت التومائية في التطور في فرنسا ابان الحرب العالمية الاولى ، حيث بدأ تأثير البرغسونيـة بالافول ، وابقت التصـورات العلمية الاسئلة الايديولوجية والعقائدية العامة بلا جواب . والتومائيـة الفرنسية لم تؤلف منظومة فلسفيـة ذات مستوى عال يمكن أن تميزها عن غيرها مـن المدارس التومائية في البلدان الاخرى . ولكن لما كان ممثلو هـذه الفلسفة الرسميـة للكنيسة الكاثوليكية الكبار بوصفهـم « قوادا » هـم مـن أصـل فرنسـي ج ماريتان (مات عام ١٩٧٣) أ. جيلسون ، فان التومائية الفرنسية الجديدة أصبحت تيارا مؤثرا على مستوى عالمي .

وبشكل عام ، ظلت المواقف الفلسفية ، والمهام الاساسية والطموحات الطبقية للتومائية الجديدة واحدة بالنسبة الى جميع البلدان ، ولكن هناك بعض السمات المميزة لشكلها الفرنسي .

ولقد وقع ماريتان ـ بلا شك ـ تحت تأثير التقليد العقلاني للفلسفة الكلاسيكية الفرنسية ، وهذا ما أثر بدوره على حله لبعض المشكلات الفلسفية لنظرية المعرفة والمنطق ، ويتميز ماريتان أكثر من أي توماني معاصر آخر بتقاربه مع فلسفة أرسطو الطبيعية الى جانب قربه مع العقلانية المجردة الوسيطة . وماريتان محاولا اشتقاق أهم المفاهيم الفلسفية من التجربة يطبع هذه المفاهيم بطابع صوري ـ منطقي ، مجرد ، وهذا مايميز الفلسفة الغربية المعاصرة بشكل عام . اما اتين جيلسون فانه في جميع آرائه الفلسفية قريب من القديس أوغسطين وأفكاره الافلاطونية الجديدة الصوفية ، وهذا مالا ينسحب على التومائيين الجدد في بلدان أخرى . والتومائيون اليسوعيون الجدد انطوني حيلبير سريتانج وردجينالد هاريرغو لانهرانج الذي انيط اسميهما بالخطوات الاولى للتومائية الجديدة في فرنسا تأثرا كثيرا بأفكار برغسون التي ظهرت في تصوراتهم ، يؤكدون أولوية الميتافيزيقا على العلم ، مظهرين ديناميكية الطبيعة وصيرورتها الدائمة .

ويعتبر كل من جاك ماريتان واتين جيلسون أهم الممثلين المؤثرين للتومائية الجديدة . فلقد تناولا فلسفة توما الاكويني بشكل دقيق وأثراها بشروط ومطالب العصر . وفي الفترة الاخيرة ظهرت في التومائية الفرنسية الجديدة نوع من الحدود ، بين التومائيين الجدد بين (ماريتان ، والباحثين في التومائية الجدد جيلسون) . فقد عمل ماريتان من أجل تجديد بل ومن أجل تحويل التومائية الى فلسفة دينوية ، وتطويرها في اطار أبيستومولوجي منطقي مهمة فلسفته في بعث فلسفة توما الاكويني الراسخة والشاملة ، ومعالجتها في اطار فلسفي ـ تاريخي من منطلق الفهم الصحيح للتومائية الحقيقية .

وهذا الفرق بين الفيلسوفين الآنفي الذكر يدعونا الى الحديث حول التومائية الجديدة لدى ماريتان ، والتومائية لدى جيلسون ولكن كلا الفيلسوفين الممثلين للتومائية المعاصرة استمرا في تطوير منظومة توما الاكويني التيولوجية ذاتها .

في بداية ابحاثه انطلق ماريتان من البرغسونية ، ولكنه ابتعد عنها فيما بعد ، بل واتخذ منها موقفا مناقضا ، معتبرا اياها منبعا للهرطقة المعاصرة ، وتخليا عن العقل ، وتتوافق افكار ماريتان الفلسفية الآن بشكل كامل مع التومائية ، واعتبر أن مهمته الاساسية هي الدفاع عن الايمان

والعقل في وقت واحد ، اي الدفاع عن وحدة التيولوجيا والفلسفة في المرحلة التاريخية الجديدة . ويطري مؤرخو الفلسفة البرجوازية التومائية لانها استطاعت أن تحل الصراع الذي لايحل أي تناقض العلم والدين .

واذا كان باحثو توما الاكويني على امتداد قرون قد درسوا وفسروا المشكلات التيولوجية لارائه ، دون أن يظهروا الجوهر الفلسفي الاصيل لهذه الآراء ، واعلنو « العودة الى الماضي » ، فان التومائيين المعاصرين الذين يجب أن يقوموا بهذه المهمة ـ كما يرى ماريتان ـ عليهم أن يبغثوا في كل العالم الفكر الفلسفي الاصيل للاكويتي في هذه الشروط التاريخية الجديدة. ومن أجل هذا الهدف حاول ماريتان وجماعته عام ١٨١٣ بعث التومائية في فرنسا ووضعوا اللبنة الاولى في مايسمى « البعث التومائي » . ودعا ماريتان الى علاقة حية بين التومائية والفكر التقليدي من جهة وبين العصر من جهة خرأى وبين الدين والعلم . لقد كتب يقول : « أعتقد أن القديس توما رسول العصر الحديث ، وانه بني العقل » . وظل ماريتان الى آخر أيامه مدافعا عن التومائية فلا وجود الا لحقيقة فلسفية واحدة وهي الحقيقة التومائية ، مكا ويعلن أن التومائية هي الحكمة .

وماريتان نازعا المبادىء الاساسية للمذهب الحيوي البرغسوني ـ حيث موضوع الحركة مذاب في النشاط المجرد ، ومؤد الى ذوبان الواقع نفسه ـ وضع التومائية في تناقض مع العقلانية الديكارتية ، والظاهرية الكانتية ، والديالكتيك الهيغلي ، ويسمى ماريتان الديكارتية اثما فرنسيا كبيرا في تاريخ الفلسفة ، ويرى في الكانتية انهيارا تاريخيا بالنسبة الى الثقافة الغربية ، أما هيغل فيرى فيه « استمرارا مذنبا للاعقلاني » .

أما علم توما الاكويني فهو ـ من وجهة نظره ـ واقعي وموضوعي . انه يتعلق بالفلسفة التقدمية ، لان هذه الفلسفة المتطورة عن الارسطية ، فلسفة عميقة مظورة بعبقرية .

« واقعيــة » الفلسفة التومائية :

تعتبر التومائية ـ كما يرى ماريتان ـ الفلسفة الواقعية الوحيدة بشكل أصيل . انها الوحيدة التي استطاعت أن توحد توحيدا هرمونيا بين حقيقة الايمان وحقائق العقل ، آراء الكنيسة ومعطيات العلم ، انها الوحيدة التي مشت على رجليها مع الزمن ، واكثر من عبرت عن طموحات الجماهير الواسعة . « وواقعية » هذه الفلسفة هي التي جعلتها تحتل موقع الريادة

وسط التيارات الفلسفية الاخرى ـ كما يرى ماريتان . وماريتان شأنه شأن بعض التومائيين الجديد يطلق على آرائه الفلسفية اسم « الواقعية النقدية » مؤكدا في ذلك طبيعتها العقلية على خلاف (الواقعية الساذجة) وعلى خلاف جميع التيارات المثالية .

ويعتبر ماريتان أن مصطلح « الواقعيــة النقدية » اكثر المصطلحــات ملائمة من أجل وصف هذه الفلسفة ، لانها تضع هدفها المباشر من بحثهــا ، ذلك الهدف الاولي في تجاوز وتصالح بنفس الوقت بين الاختبارية والمثاليــة بين الواقعية والاسمية . والتومائية علــى شاكلة جميع التيارات الغربيــة الفلسفية المعاصرة « الوجودية ، الشخصانية ، الثاردية ... » تدعي انهــا تتجاوز تطرف المادية والمثالية . وتطرح وجهة النظر تلك التي يمكنها أن تقيم صلحا بين هذين الاجاهين المتناقضين . والتومائي البلجيكي الجديد جوزيف ماريشال ـ طامحا تجاوز اللاادرية الكانتيــة دون ان يقع في المادية ـ يعلن ان التومائية هي التي تقدم لنا طريقا وسطا . ودون أن ينفي النومــين الكانتي أو الواقع الموضوعي للاشياء العيانية يؤكد بنفس الوقت علاقتهما الانطولوجية مع المطلق .

وهكذا فالتومائيــة بالنسبة الــى ماريشال هي المنظومــة الوحيــدة الميتافيزيقية اللامتناقضة .

واستنادا الى رأي جيلسون ، فان واقعية التومائيــة تكمن في انهــا تنطلق من ظواهر الواقع المباشرة الاولية بالعلاقــة مــع اي فعل من افعــال الوعي .

وجيلسون على خلاف ماريتان ينفي صلاح تسمية التومائيــة بأنهــا « واقعية نقديــة » راء من ذلــك رضوخا أمام المثاليــة . ويعلن في كتابــه « الواقعية التومائية ونقد المعرفة » انه اذا كان مفهوم « المثالية النقديــة » شرعيا واي نظرية مثالية طبعا قائمة على أولويــة الوعي ، التفكير ، اي على أولوية النقد ، فان مفهوم الواقعية النقدية متناقض داخليا ، كتربيع الدائرة. واستدعت هذه الاطروح لجيلسون نقاشا حادا في أوساط التومائيين الجدد ومع ذلك فان الواقعيين النقديين والمباشرين ينطلقون في تحديد « الواقعية » من فلسفة الاكويني ومبدئه الانطولوجي الاساسي . ان ما يقــع مباشرة فــي الذهن هــو الوجود . والاعتراف بوجــود الوجود الموضوعي ، وبامكانيــة معرفته ، وايجاد حدود لهذا الوعي من قبل العارف ، كل هذا يشكل نواه « الواقعيية التومائية الجديدة » .

ويحدد م. ف جيلسون التصورات المنتشرة في التومائية الجديدة المعاصرة بوصفها «الواقعية المباشرة باعتدال»التي تعتمد عند اثبات حقيقةواقعيةالعالم الخارجي على المعرفة المباشرة ، ولكنها لاتنفي اللحظات التوسطية العقلانية في المعرفة الانسانية . اما التصور الآخر ــ الواقعية اللامباشرة فانها تأخذ بعين الاعتبار البرهان العقلاني على الواقع الموضوعي عن طريق الاستنتاج ، ويندرج في الواقعية المباشرة بعض التومائيين على راسهم أتين جيلسبون اما في الواقعية اللامباشرة فيندرج في الاساس التومائيون الالمان الغربيون ، بروغر دي فريز ، بوخانسكي ، وآخرون .

يعتبر مبدأ وحدة العالم المادية الحجر الاساس في الفهم العلمي الصحيح واعتبار التومائيين أن أساس وحدة العالم انما هو الوجود وتسميتهم لمبدئهم بأنه مبدأ واقعي ، فانهم في الاساس انما يصلون الى التناول المثالي للعالم . واعتبار التومائيين أن أساس وحدة العالم انما هو الوجود وتسميتهم تحت مفهوم الوجود كل انطولوجيا توما الاكويني . ويعتبر الوجود مبدأ انطولوجيا أساسيا بالنسبة الى التومائيين المعاصرين أيضا . ولا يفهم الوجود من قبلهم بوصفه واقعا ماديا أو عالما ماديا بشكل عام ، بل بوصفه الوجود عموما ، الوجود كما هو . وفي هذا التصور للوجود وليس في المادة يكمن مبدأ الفلسفة الذي يرى فيه التومائيون الجدد أساس تفوقهم على المادية الديالكتيكية . فالوجود مقولة أكثر اتساعا من مقولة المادة ، ذلك لانها تضمن في ذاتها ماهو مادي وما هو روحي . واضافة الى ذلك فان الوجود الحقيقي والمحض ــ كما يرى مارتيان ــ هو الاله . وتكمن ماهية هذا الوجود الحقيقي في انها غير مترابطة مع الشروط المادية للوجود التجريبي ، ذلك لان فعل وجود هذا الوجود انما يتحقق ، ويمكن أن يتجسد بدون المادة .

وهذا العالم المادي ، الواقع الذي لاينفيه التومائيون ــ عالم متحول ، مادي ، نهائي انه عالم واقعي لانه يكتسب الوجود من الواقع الحقيقي . ويكتب ماريتان قائلا « هذا الكون المبتدع بكليته ، هذا العالم المادي ، انما يتعلق بالتعالي اللامحدود ، بالواقعة المحضة ، بالوجود في ذاته ، بالحياة ، بالحقيقة العقلية الحية » .

وهكذا فالوجود لدى التومائيين الجدد ينشطر الى مستويين : الوجود المتعالي ، المتعالى على الاحساس . والوجود الادنى ــ وهو الوجود المادي .

ولكن التومائيين الفرنسيين على الرغم من تاكيدهم تعلق طبيعة العالم المادي فانهم شأن جميع التومائيين المعاصرين لاينفون وجوده الواقعي والموضوعي، غير المتعلق بالوعي الانساني الفردي . وهـذه الموضوعيـة في الظاهر تقـدم للتومائيين شهرة ، كونهم أكثر التيارات الواقعية من تيارات الفلسفة المعاصرة ومع ذلك فالاعتراف بالوجود « الحقيقي » بوصفة المبدأ الاساسي والاولى ، بوصفه أساسا أوليا للعالم المادي ، بوصفه وجودا في ذاته . وجودا دون مادة أمر غير مبرهن منطقيا . ووجود محض كهذا ليس الا تجريـدا بل ووهمـا ، وينفي كل مسار تطور العلم والفلسفة ويقود الى المثالية . وهـذا مابرهـن عليه انفلز في جدال ع دوهرينـغ . ومحاولـة النظر الـى الوجـود المحض بوصفه مقولة وجودية أولية وجودها سابق على المادة بل وخالق لهذه المادة قاد الواقعية التومائية بصورة حتمية الى المازق .

لقد ضحد لينين في كتابه « المادية والمذهب النقدي الاختباري » تلـك التصورات الفلسفية ــ التي في صراعها الظاهر ضـد الحلوليـة والمثالية انما تسير تحت راية « الواقعية و العلمية و الموضوعية » . وواقعية كهذه لايمكن أن ترتفع فوق المادية ولا يمكنها أيضا تجاوز المثالية،لقد كتب لينين في معرض ملاحظته : إن « الواقعية » تستخدم في الفلسفة البرجوازية بمعنى التناقض مـع المثاليـة : « انـني استخـدم على اثـر انفلـز بهـذا المعنى كلمـة واحدة فقط : المادية ،واعتقد أن هـذا الاصطلاح هـو الاصطلاح الوحيـد والصحيح . ولاسيما اذا مالاحظنا أن كلمـة « الواقعية » مغزوة من قبـل الوضعيين والمضليين الآخرين المتأرجحين بين المادية والمثالية »(١)

وفهم « الواقع » الذي يعتبر في جوهر الامر نفيـا لوحـدة العالم المادية انما تقود منطقيا الى احدى نتيجتين :

اما الى الانفصال الميتافيزيقي بين المادي والمثالي أي الى الثنائية ، أو الى الاعتراف بوحدة العالم في مبدأ روحي متعال ، أي الى المثالية الموضوعية ويقف التومائيـون في الموقف الاخير هـذا ، ولا سيما أنهـم.لايتبرؤون من اصطلاح « المثاليـة » وكثير منهم وقف فيما بعـد تحت رايـة « الواقعية الميتافيزيقية » .

وتستند انطولوجيا ، وفلسفة الطبيعـة ومشكلة المعرفـة التومائيـة على جوهر متعال لامادي سام ــ هو الاله ولما كان الاله وجودا شاملا ، وجودا

لينـين : المؤلفـات الكاملـة . المجلـد ١٨ ص ٥٦

مطلقا ، عقلا كاملا ، حقيقة اخيرة ، كانت البرهنة على وجـوده المهمـة الاولى والاساسية للفلسفة .

وكان توما الاكويني قد طرح هذه الاطروحة في القرن الثامن عشر في « Summ theologiqe ويشاطره في ذلك جميع التومائيين في القرن العشرين . ويعتبر التومائيون ـ معترفين باستقلال وجـود الواقـع الموضوعي للعالم المادي عن الوعي الانساني ـ أن هذا العالم المـادي مبدع من قبل قوة لاماديه ـ من قبل الاله . ويكون العالم المادي بهذا المغنى ليس الا جزء ضئيلا من أجزاء الكون اللانهائي والوجود اللامحدود والكامل .

ويعتقد ماريتان أن توحيد مبدأ الوجود المكتفي بذاته مع المـادة ، أو مع الكون أو مـع أي جزء من الواقـع المحدود بالمكان والزمان غير ممكن على الاطلاق . وماريتان متبعا وصية معلمه الملائكي يصل بالضرورة الى نتيجة : أنه بدون الاعتراف بوجـود الالة لن يكون هناك أساس لوجود العالم ، لـن يكون هناك أي مبدأ أو معنى ، أي أن الوجود بدون الاله وجود تافه .

ويعترف التومائيون بتغير وحركة الطبيعة ، ولكنهم ينفون أي تطـور في المبدأ الروحي ، الذي يعتبرونه مبدأ أبديا ، غير متغير بذاته ، ولكنه يوجه التغير الحاصل في العالم المادي ، ومـن أجل تفسير تعـدد أشكـال العالـم وتغيره تستخدم الفلسفة التومائية التصور المدرسي حول « الوجـود بالفعل والوجود بالقوة » . حيث أن جميع ظواهر الطبيعة تمتلك امكانية خضوعهـا للتغير محتفظـة بثباتهـا . كما يحتفظ التومائيون الجدد بالنظرية المدرسية حول « الماهية والوجود » ، التي تؤكد أن كل الماهيات متضمنة بسكل مسبق في العقل الالهي . أما وجود الاشياء فيعني أن الماهية المحـددة قد حصلت على تعينها الموضوعي العياني ، أي تحققت في الواقع .

وفي تناولهم اياهما تناولا لا عمليا ترووسطيا يؤكد التومائيـون أن «الوجود» وفي تناولهم اياهما تناولا لا علميا فرووسطيا يؤكد التومائيون أن «الوجود» يسبق « الماهية » .

ويقيم ماريتان في كتابـه : « بحث نقدي حـول الوجـود والموجود » حدودا بين التومائية كشكل من أشكال فلسفة الوجـود وبين الوجوديـة . والتومائية على خلاف الفهم السارتري السلبي للوجـود تطمح لان تكشف ميتافيزيقا الوجود الايجابية . وموضوع الفلسفة التومائية كما يرى ماريتان ليست الماهية الفرده ، أو الوجود الوهمي بل الماهية الكلية في فعل الوجود .

كما يؤكد : أنه في فعل الوجود تظهر العلاقة المتعالية بين الموجودات الجزئية وبين الوجود المطلق ، أي الاله . وجيلسون في شرحه لتوما الاكويني يصل الى نتيجة ــ شأنه شأن ماريتان ــ وهي أن التومائية على النقيض من التصور الافلاطوني الذي يقدم الماهية هي فلسفة الوجود وتعرض مشكلة الوجود على نحو متنوع وراق .

كما يبحث جيلسون في كتابه « الماهية والوجود » عام ١٩٤٣ في تاريخ الفلسفة عن المنابع الاصيلة للفكر الوجودي وعلى أساس أحكامه التاريخية هذه يصل الى القول : بأن هذه المنابع لاتوجد لدى أفلاطون وأرسطو أو عند كانت أو هيغل ، بل لدى الاكويني . الاول الذي قدم الوجود على الماهية . وتستخدم النظريات الوجودية المعاصرة ــ من وجهة نظره ــ القولتين في انفصال عن بعضهما البعض ، ولا تكشف الفكرة الحقيقية للوجود . وتوما الإكويني الوحيد الذي أظهر أن العالم كله متعلق بفعل واحد وحيد متعال بالعلاقة مع الافعال الاخرى . انه فعل الوجود الالهي .

وجيلسون على خلاف الوجودية المعاصرة ــ التي تنظر الى الوجود بوصفه مقولة انسانية فرده ، والتي ترى أن الماهية تخلق في عملية وجود الفرد ــ على الرغم من قوله بأولوية الوجود فانه ــ أي جيلسون ــ يعتقد أن الوجود لايقف أمامه في صورة محضة في الواقع ، انه مرتبط دائما بالماهية . بما هو موجود واقعيا . لقد كتب يقول : توجد الاشياء بقوة الوجود الالهي كما ينبع نور الشمس من الشمس »(١) والتومائيون على الرغم من تصورهم لتعلق العالم المادي يخضعون الوجود الطبيعي للوجود الما ــ فوق طبيعي . ويعتبر كل من جيلسون وماريتان أن الفكرة الخلاقة للواقعية القرووسطية هي تأكيد الروح الانطولوجي وليس المادة .

في المؤلفات الفلسفية المعاصرة المتعلقة بتحليل مبادىء التومائية الجديدة يطرح سؤال : ترى ماهو الاولي فعلا في هذه الفلسفة الدينية : الماهية أم الوجود ؟

وماريتان الذي يصف الميتافيزيقا التومائية بميتافيزيقا وجوديه يميز نمطين من الوجودية : وجودية أصيلة ووجودية مزيفة .

والوجودية الاصيلة أو التومائية في تأكيدها أولوية الوجود انما تعبر عن انتصار العقل الكبير اما الوجودية المزيفة أي الوجودية المعاصرة بدء من كير كيجارد وانتهاء بسارتر انما تعبر عن هزيمة العقل .

ان نقد ماريتان العقلاني المجرد لمبادىء الوجودية الاساسية : الوجود، الذاتية ، المشروع ، الوضع ، انما يستند على تناول هذه المبادىء تناولا تعسفيا ، غير صحيح وعلى ادراج مالا يميزها من مضامين ومعاني . ويستعيض ماريتين عن الاشكال الواقعية تاريخيا للوجودية بمثل عقلانية وبتومائية جديدة دعائية .

النزعة العقلانية

تدعي التومائية على خلاف التيارات الدينية الفلسفية الاخرى البرهنة العقلية على مبادىء الايمان وبخاصة على وجود الاله ، والتفسير العقلاني كذلك للمرتكزات الدينية . وتنطلق نظرية المعرفة التومائية من ثنائية العالم وتقسيمه الى العالم الطبيعي والعالم الما فوق طبيعي . والحقيقة ان العقلانية العلمية تناقض منظومة الافكار هذه ، التي بناء على علمية سطحية تحاول حفظ صوفية الدين .

ويجد التومايون المعاصرون هذه المنظومة من الافكار في الاراء المدرسية للاكويني ، ولا سيما في اطروحته الاساسية « انسجام » الايمان والعقل . ولقد احتلت هذه الاطروحة — التي قدمت في القرن الثالث عشر ضد عقلانية آبيليار المدرسية ، وضد لاعقلانية تيرتوليانا الصوفية — احتلت بالعلاقة مع الايمان والعقل موقعا وسطا مدعما مبادىء المسيحية . وفي هذه الاطروحة محاولة للبرهنة على أن المبادىء الدينية ، اي حقائق الايمان ، أعلى من حقائق العقل ولكنها غير متناقضة ، وذلك أن مصادرها جميعها هو العقل الاعلى ، أي الاله .

ويؤكد مارتيان — مطلقا على فلسفته اسم الفلسفة العقلانية — ان هذه الفلسفة لاتستند في بحثها على أساس عار من التقاليد الكنيسة ، بل في تماس مع العلم مستخدمة جميع اكتشافات الفكر النظري المعاصر ، كما يؤكد الطبيعة التركيبية للفكر التومائي والتوافق القائم فيه بين المنطقي واللامنطقي ، والعقلاني واللاعقلاني .

والتومائية كما يقول ماريتان تصالح الخير والطبيعة ، الايمان والعقل التيولوجيا والفلسفة الفضائل الما فوق الطبيعية والطبيعية ، النظم التصورية

والعملية ، الفهم الصوفي والمعرفة الانسانية ، الثقة بالوقائع الابدية وفهم الوقائع المتغيرة .

أما فيما يتعلق بجيلسون فان التجربة الما فوق طبيعية قادرة ـ من وجهة نظره ـ على اشتقاق العقل الطبيعي من داخلها . ولكن هذا العقل ليس بمقدوره ان يصل الى حقائق « الكشف » . وتطور العقل غير ممكن الا في تماس مع الايمان وانطلاقا منه . ولهذا يقف جيلسون موقفا عدائيا من المذهب الطبيعي والمذهب العقلاني اللذان ـ كما يعتقد ـ يشكلان العدو اللدود للتومائية .

ومع ذلك فان جيلسون لاينفي مطلقا المعرفة الحسية والعقلية ، ولكنه يعتبرهما معارف سطحية غير كاملة . ولهذا فالحقائق المعروفة من قبلهما هي دائما حقائق نسبية . والدين فقط هو الذي يقدم لنا الحقيقة المطلقة . ويحاول جيلسون البرهنة : ان انسجام الايمان والعقل ليس نتيجة وحدتهما الخارجية . والايمان لايمكن أن يفرض علينا من الخارج . والعقل حر في طموحه نحو الحقيقة لكن مبادىء الدين لاتخضع له اطلاقا . وبفضل النزوع الداخلي نحو الما فوق طبيعي يطمح العقل الانساني الطبيعي الى التفسير الديني للعالم .

ولهذا فالفلسفة ، كما يقول جيلسون ، تستمد قيمتها وقوتها لا من مناصرتها للمسيحية ، بل من كونها حقيقة .. وكل سر التومائية يكمن في اعلانها الحاسم الشرف العقلاني الذي يعيد الفلسفة الى ذلك الاساس ، حيث يغدو الانسجام مع التيولوجيا نتيجة ضرورية لمطالب العقل ذاته ، وليس بوصفه نتيجة مصادفية لرغبة بسيطة في توافقهما .

وانطلاقا من مطلب الكنسية الكاثوليكية الملح في تلاؤم التومائية الجديدة مع اكتشافات العلم المعاصر والتقنية المعاصرة والثقافة المعاصرة ، لا يلغي جيلسون وماريتان أيا من هذه الاكتشافات ولكنهم يحاولون أن يجدوا فيها وسائل لتأسيس الايمان . ويؤكدان أن الاكتشافات العلمية المعاصرة لا تلغي الفهم الديني للعالم ، بل على العكس من ذلك ، تؤكد هذا الفهم ولهذا كانت التومائية الصديق الحميم للعلم .

ومع ذلك فان التومائيين المعاصرين في حديثهم عن علاقة العلم بالدين يطمحون دائما لحصر العلم بحل المشكلات الاختيارية على أساس وضعي ،

وتحتل الكنيسة المكان الرسمي في منظومة المعرفة العلمية وفي تعميماتها .

ولكن ما كان مقبولا دون أي نقاش في القرون الوسطى أصبح يتطلب في القرن العشرين،ليس فقط تأسيساعقليا وبرهانا منطقيا،بل اثباتا علميا صرفا ولا يكفي أن تعلن في عصرنا مبدأ انسجام العقل والايمان واستدلاله منطقيا من معطى أساسي ، فلا بد من البرهنة على توافقه مع معطيات العلم ، وتدعيم هذا المبدأ بوقائع قطعية .

ويظهر التومائيون الفرنسيون المعاصرون — في هذا الاطار — مرونة مدهشة . لقد مضى ذلك الزمن الذي كانت تحرم فيه الكنيسة منجزات العلم ، معتبرة اياها دسائس شيطانية . ويطمح الفلاسفة الدنيون المعاصرون الى التلاؤم مع العصر ، وهم في التصالح هذا مع الشروط التاريخية الجديدة يستخدمون اشكالا جديدة في النضال ضد التفكير العلمي ، كما يستخدمون مناهج حديثة للتشهير به . والفلاسفة التيولوجيون المعاصرون لاينفون معطيات العلم « وهي طريقة وسمت العصر الوسيط ولكنها لم تعد مناسبة في عصرنا » بل ويغازلون العلم ، كما يطمحون الى اقامة وحدة التفكير العلمي والايمان الديني . ولا يوجه التومائيون المعاصرون نقدهم ضد منجزات العلم ذاتها وقوانينه ، بل ضد تناولها الفلسفي وتعميمها النظري . وترتبط مبادىء نظرية المعرفة التومائية الجديدة ارتباطا وطيدا مع انطولوجيتها . وتطرح النظرية المعرفة التومائية المعاصرة ، الاعتراف بالواقع الموضوعي المستقل عن الانسان والمدرك من مثله مبدأ اساسيا . وفي وقوف ماريتان ضد عقلانية ديكارت التي كما يرى التومائيون الفرنسيون الجدد أذابت الوجود في التفكير وانطلقت من وحدة العقل بوصفه مبدعا جميع القيه ، انما يقف — أي مارتيان — موقفا يؤكد أولوية « الواقع » . والواقعة المعرفية بالنسبة له ليست مجموعة الروابط والعلاقات الذهنية المحضة التي يقيمها العقل فحسب بل جزء من واقع الوجود الاصيل . ويلاحظ ماريتان بحق — أن كل حكم لابد له أن يربط عناصره — الموضوع والمحمول على الوجود الذي يقف أمام العقل بوصفه واقعة مباشرة ، ويتكشف له عن طريق التجريد .

وهذا التوحيد بين ماهو انطولوجي وماهو منطقي يعطي التومائية قوة كبيرة في صراعها ضد المثالية — كما يرى ماريتان — وفي هذا انما تكمن الواقعية الاصيلة ، وموضوعية نظرية المعرفة التومائية . لقد كتب ماريتان يقول : « ان تنوع فعلي المعرفي يتعلق بالموضوع بوصفه آخر متحررا من

اناي واني إذ أعرف فاني أخضع للوجود المستقل عني ، واجعل من نفسي خاضعة له . وحقيقة عقلي انما تكمن في توافقه مع ماهو خارجه ومستقل عنه ، فالموضوع هو السيد هنا » .

ولكن الوعي — ليس الواقع ذاته ، على الرغم من استناده عليه . والى جانب التشابه القائم بينهما هناك الاختلاف . فالوجود الواقعي للشيء ووجوده في الذهن الانساني شيئان مختلفان . فالاول شيء مادي والآخر ذهني .

ولكن كيف تجري عملية المعرفة ؟ كيف يصبح الحجر مثلا موضوع معرفة لهذا الفعل الروحي المحض كما يرى التومائيون ؟ على هذا السؤال يقدم التومائيون الفرنسيون الجدد جوابا واحدا : في فصل المعرفة لا يعرف الموضوع المادي ذاته بل صورته اطار فوق ويعلن مارتيان : أن وجود الحجر الخاص هو وجود مادي ، ويعزل هذا الحجر في ذهني عن وجوده الخاص ، « الموضوع يوجد في الذات بناء على شرط وجود الذات » .

ويتحقق في فعل المعرفة للتماس المباشر بين الذات والموضوع ، اذ ذاك تصبح وظيفة العقل تطابق الموضوع مع المعرفة . ولكن لما كان من غير الممكن تطابق المادي مع الروحي ، والروحي مع المادي ، أصبح من الضرورة اما ان يصبح للتفكير شيئا ماديا ، أو موضوع الوعي لا ماديا . ولقد توصل الاكويني واتباعه الى نتيجة انه لا وجود لانفصال بين الموجود والتفكير ، فالوجود في صورته الكاملة كوجود الاله فاقد للجسمانية ، انه صورة الصور . وكل ما هو موجود منبعه من هذا « الجود » . لا شيء خارج هذا الوجود . لقد كتب جيلسون يقول : « الأله خلق كل شيء ، ولهذا فهو هذا الوجود » . والجذر الميتافيزيقي لامكانية معرفة العالم هو اللامادية — كما يرى التومائيون .

ولما كانت الافكار الالهية كامنة في أساس جميع الاشياء فان المعرفة متعلقة بالمادة المتعالية وبدرجة هذا التعالي » . وكلما كان هذا التعالي كبيرا كلما كانت امكانية معرفته أقوى . كما كتب سيرتيانج قائلا : « لا يمكن لأي وجود أن يغدو مفهوما دون الاعتراف بالتدخل الدائم للنشاط الروحي اللا مستنفذ ، النشاط الذي يؤكد الاشياء والشخصية ، يؤكد موضوع الفكر والتفكر » . ولقد أكد تومار متجاوزا ذلك قصدية هوسرل — أن

ترابط فعل المعرفة مع موضوع التفكير أو توجه المعرفة نحو الموضوع هو وسيلة المعرفة ، التي بفضلها يظهر امتلاك موضوع المعرفة . ونتيجة هذا الامتلاك يتطابق العقل العارف مع المعروف . أي يأخذ شكل المعروف. لقد كتب مارتيان يقول : على الرغم من احتفاظ العارف لطبيعته الخاصة بصورة واضحة فان هذا العارف يصبح ذلك الشيء الذي يدركه ، يتوحد معه ، بل ويغدو متحدا مع المعروف أكثر من اتحاد المادة والصورة .

والمعرفة ـ على هذا النحو ـ هي امتلاك العقل الانساني الواقع . ولكن ، لما كانت المعرفة ، ما ـ فوق حسية ، أصبح العقل غير قادر على أن يستوعب في ذاته الشيء المادي .

وعن طريق هذا الفعل الروحي يصل الوعي الى صورة الشيء المثالية أي ؛ يصل الى ما هو عام وأكثر وضوحا وما يميز الموضوع المعطى . ويعلن مارتيان : « ان موضوع العقل الانساني لا مادي شأنه شأن العقل » .

ويقدم برنار من أجل ايضاح هذا الوضع المثال التالي : عندما يقترب جسم ما مادي من النار فانه يكتسب حرارة ، اي يصبح ساخنا ، ولكن الذات العارفة عندما تشع حرارة ، فانها لا تصبح أكثر سخونة ، ولكنها تصبح بشكل مثالي حارة ، وتتحد بشكل مثالي أيضا مع الحرارة . ولكن من اجل أن يجري هذا الامر لا بد من أن يفقد الموضوع المدرك ماديته . ونفي مادية الذات هذه يجعل من الممكن أن يحيط الانسان بالعالم الموضوعي . لقد كتب مارتيان يقول ان هناك توافقا حادا بين المعرفة واللامادية والوجود المعروف من حيث هو لا مادي .

كما يؤكد جيلسون هذه الفكرة أيضا ، حيث كتب قائلا : الشرط الاولى لامكانية المعرفة هو أن تشترك الاشياء في درجة ما في اللا مادية . ولو اعتقدنا أن هناك كونا ماديا بشكل محض وفاقدا لاي عنصر من عناصر العقل ، فان هذا الكون لن يكون قابلا لمعرفة الروح . ولما كان الامر على نحو اخر ، فالى جانب العقل الممكن أن يصبح شيئا ـ توجد في الاشياء جوانب بمقدورها أن تصبح روحا بشكل واضح » .

وهكذا يغدو كل من الذات والموضوع في عملية المعرفة لا ماديين ، الموضوع بفضل صورته المثالية ، والذات لان معارفها انما تنصب على معرفة الالهي . وليست عملية المعرفة لدى التومائيين الجدد تركيبا بين الحسي والمجرد ، بل مشاركة العقل الانساني مع العقل الالهي .

ويستخدم التومائيون الجدد بشكل ماهر افلاس المدخل المثالي الى المشكلات الانطولوجية الاساسية . ويحاولون تجاوز المذهب الذاتي عن طريق تصوراتهم « الواقعية » والتي هي في حقيقة الامر « تصورات روحية لان استخراج الافكار من مجال أوضاع العارف الذاتية تدخل الى مجال الاشياء الواقعية . ولكن لما كان المصدر كاذبا ، حيث يتحول الشيء المادي في عملية المعرفة الى شيء فوق مادي ، وليست المعرفة انعكاسا لما هو واقعي ، فانهم لم يستطيعوا ان يخرجوا خارج اطار المفاهيم المثالية ــ الموضوعية .

ولا تنفي نظرية المعرفة الماركسية أن الموضوع يتحول في عملية المعرفة الى مضمون العقل العارف (خاصة اذا ما جرى الحديث حول معرفة اجزاء منفصلة من الواقع الموضوعي)، ولكنها تؤكد ان هذا الموضوع يستمر في الوقت ذاته موجودا في العالم الموضوعي وغير متعلق بالارادة او معرفة الذات . او حتى المواضيع المجردة تعتبر انعكاسات مثالية للواقع الموضوعي، اي انها موضوعية (مضمونها لاساسي ..)

ولكن لا عملية نظرية المعرفة التومائية تكمن في أن مجالات العالم الموضوعي لم تستبعد من مجال المعرفة العلمية فحسب ، بل في انها تزيف عملية المعرفة العقلية ذاتها . تزيف أهمية المعطيات الحسية . وتفصل بين ترابط الاحساس والتفكير . تزيف أصل المفاهيم العامة أصل الافكار الخ .

وتولي الفلسفة التومائية الجديدة مشكلات تاريخ الفلسفة أهمية كبيرة . وفي تفسيرها تاريخ الفكر الانساني انما تصل الى البرهان على ضرورة بعث الفلسفة المسيحية الوسيطة ، وتذهب الى حد اعتبار هذه الفلسفة الاتجاه الوحيد والاصيل والموثوق . ويسير الفكر الانساني كما ترى التومائية ــ نحو بعث الميتافيزيقا المدرسية . وتنحصر مبادىء جيلسون

---

١ ــ ت. ي. أويزر رمان مثلثات المعرفة الفلسفية .

في تاريخ الفلسفة في الماضي وتقدم صورة مزيفة عن مستقبل تطور الفكر الفلسفي .

ويرى جيلسون أن مؤسس الفلسفة الحديثة هو توما الاكويني ، كما يتناول كل تطور الفلسفة المعاصرة انطلاقا من فلسفته . ويعتبر ان اتجاهات جميع الفلاسفة من ديكارت الى هيغل انما هي مثالية ضد ـ تومائية ولدى تحليله لافكار بونا فينورا ، واوغسطين وتوما الاكويني يصحح هذا التومائي الفرنسي الى البرهنة على أن هؤلاء المفكرين قد الكتشفوا مقولات الفلسفة الاساسية وقيمتها التي تكمن في عدم تعارضها على الدين .

ومن الواضح انه ـ اي جيلسون ـ بسبب دقته اللامتناهية في تحليله التاريخي ، وبسبب صراعه ضد الانتقائية ، ومن أجل « الموضوعية » العالية ، قد نال في الصحافة البرجوازية اسم كلاسيك تاريخ الفلسفة .

ومع ذلك فان جيلسون غريب في الواقع عن فهم قانون تطور الفلسفة التاريخي . اذ تستند ابحاثه على اجتزاء بعض المراجع وتقيمها تقييما ذاتيا على اساس الدفاع عن المسيحية .

وجيلسون أحد الاوائل الذي أكد على ان في تطور الفكر الفلسفي هناك الفلسفة المسيحية الخاصة .

وأعلن أن المسيحية لعبت دورا كبيرا في الفلسفة حيث بعثتها وجددتها . وبناء على وجهة نظر جيلسون ، فان الكشف المسيحي والحقائق المتعالية واللامعروفة من قبل العقل والفهم الجديد للاله المسيحي قد ادى الى ثورة أصيلة في المتيافيزيقا وعلم الوجود . والمسيحية كذلك قمة تطور الفلسفة السالفة وشمعة المستقبل .

واستنادا الى وجهة نظر جليسون والتومائيين بشكل عام ، لا وجود في الفلسفة للتطور والبرهنة المستمرتين ذلك انهم يعتقدون بأن مبادىء الفلسفة ومقولاتها قد وضعت في العصر الوسيط . ومجمل الصراع انما دار حول هذه « الحقائق الابدية » . وهكذا تكون الفلسفة بدء من عصر النهضة ـ كما يرى التوماليتون ـ سلسلة غير متوقفة من الاخطاء التي أدت الى المأزق الذي يعيشه الفكر الفلسفي المعاصر وليس هناك من مخرج الا العودة الى الفلسفة المسيحية الوسيطة .

وحتى ميتافيزيقا ديكارت لاينظر اليها التوماليتون الفرنسيون الجدد الا على أنها تراجع بالمقارنة مع الفلسفة المدرسية الوسيطة .

ويقول جيلسون ، ترى لماذا نفتح الصنبور اذا كنا أما المنبع مباشرة ، الصنبور — طبعا كما يرى جيلسون — هو فلسفة ديكارت أما المنبع فتوما الاكويني .

ولكن تاريخ فلسفة الناقد للنواة العلمية الاساسية أي عناصر المذهب التاريخي ، غير المظهر للتنوع الكامن في الفكر الفلسفي والصراع الدائر بين اتجاهاته ، من الصعب أن يطلق عليه — أي على تاريخ الفلسفة هذا — اسم تاريخ .

التصورات الاجتماعية — السياسية والاخلاقية

تكمن في اساس تصورات التومائيين المعاصرين الاجتماعية — السياسية والاخلاقية بوصفها نتيجة منطقية لتصوراتهم — تكمن النظرة الى التاريخ من حيث هو تحقق الفكرة الالهية ، والنظرة الميتافيزيقية للانسان وللمجتمع ، والتناول التيولوجي للاخلاق . والانسان في تناولهم ، ليس الا كائنا روحيا بمضمونه الداخلي ، غير متغير في طبيعته . مستقبل عن التطور العام للطبيعة الحية ، التي تعيش على اساس قوانيها الخاصة . والانسان هذا المالك للمبدأ الالهي الذي وهبه اياه الاله ، أي الروح الخالدة يتكون من حيث هو شخصية مستقلة فردة والتي تسبق تكون المجتمع . ولهذا لا ينظر الى الانسان لدى التوماتيين — على انه ثمرة من ثمرات المجتمع .

وتنطلق تصورات التومائية السوسيولوجية من الاقرار بأن الظواهر الاجتماعية ما هي الا نتيجة نشاط الناس الروحي . وكما يعتقد جيلسون فان القوة المحركة للتاريخ وللحياة الاجتماعية هي ارادة الانسان الحرة ، والتي تنبعث في النهاية من الآلة . ويؤكد هذا الفيلسوف الكاثوليكى أن الانسان مستقل ولكنه استقلال مرتبط . « فالانسان مستقل بفضل أنه مرتبط بالآلة » . وهكذا فان جيلسون في نفيه لمفهوم القانون التاريخي يصل الى فكرة ان التاريخ يخضع للادارة الالهية ، وبالنتيجة — فهي التي تخلق التاريخ وليس الانسان الحر . وتقوم بسوسيولوجيا التومائية

على نفي القانونية في التطور الاجتماعي ، ولما كان المجتمع نتيجة الخلق الآلهي ، فان كل قوانين الاخلاق أو المجتمع يجب النظر اليها بوصفها حوادث جزئية للقانون الآلهي . والعامل الحاسم في تطور المجتمع انما يرتد كما يرى التوماتيون الى الافكار الاخلاقية والمبادىء الدينية . وفي عام ١٩٠١ اعلن البابا ليف الثالث عشر (بيانه أن المشكلة الاجتماعية يجب حلها على اساس قوانين الاخلاق والدين . واكثر من حاول تاسيس هذا المبدأ البابوي جاك ماريتان . فلقد اعطى هذه المشكلة في سنوات الحرب العالمية الثانية حيث كان يقيم في الولايات المتحدة الامريكية ـ اهتماما كبيرا .. ومن أجل هذا الهدف قام باصدار دوريات « الحضارة » والتي كانت مهمتها الاساسية الدعوة الى أفكار التومائية الاجتماعية والسياسية . وفي أعمال هذه المرحلة « المذهب الانساني التكاملي » ١٩٣٦ ، « حقوق الانسان والقانون الطبيعي » ١٩٤٢ ، « المسيحية والديمقراطية » ١٩٤٣ ، « مبادىء السياسة الانسانية » « مفهوم السيادة » ، شفق الحضارة ، من اجل العدالة ، مجموعة محاضرات واحاديث له عام ١٩٤٠ ـ ١٩٤٥ ، وفي اعمال متأخرة ، « من أجل فلسفة التربية » ١٩٥٩ ، « الفلسفة الاخلاقية » ١٩٦٠ ، « الفيلسوف في المجتمع » ١٩٦٠ ، في جميع هذه الاعمال انطلق ماريتان من موقف الديمقراطية المسيحية الجديدة .

هذه الديمقراطية لا تؤسس على ظهور أرادات الناس بل على اساس الالهام الانجيلي ، وحده القادر على تلبية مطالب وطموحات الجماهير على صعيد العلاقات الانسانية ، القيم الاخلاقية والحرية الفردية . ويعلق مارتيان بعد أن يعرض « شفق » الحضارة التي لم تقدم لا الديمقراطية ولا المذهب الانساني ـ يعلق ـ أن امكانية البعث الروحي مازالت متوفرة . حيث يمكن استبدال « شفق المساء » بفجر صباحي ، اذا ما وجد ما يؤسس التطور التاريخي من وجهة نظر « الفلسفة الكاثوليكية ـ وليعتقد مارتيان أن التاريخ يتحرك في اتجاه محدد » نحو بناء مملكة الله على الارض . وعلى الرغم من جميع مبادئها الثابتة فان التومائية لم تستطع الا أن تتاثر بالواقع التاريخي، والافكار الديمقراطية الجديدة وطبيعة العصر الثورية ، لم تنبع من التاثيرات الاجتماعية لفئات الشعب المختلفة والطموح نحو اصلاح الحياة الشخصية والاجتماعية .

وماريتان طارحا نفسه مبشرا بهذه الافكار الجديدة يعلن أنه ضد الراسمالية ويقترح تجديدها مقتربا من الاشتراكية . وكل من الراسمالية والاشتراكية قد أفسدنا باتجاهات الحياة المادية، ويرى ماريتان أنه من الضرورة اقامة مذهب انساني تكاملي ، وديمقراطية شخصانية أصيلة تستند على مبادىء مسيحية . ومع ذلك فان هذه المبادىء لا تسير أبعد من الحق الطبيعي والقانون الطبيعي . وبحجة مظهر الحق الطبيعي بوصفه محددا لاسس العلاقات الاجتماعية المعاصرة تتقدم جميع الادعات الدينية ـ الاخلاقية القديمة .

في الحقيقة ، ما من احد من التومائيين يعترف بالقانونية الموضوعية والطبيعة التاريخية لتطور المجتمع الانساني على الرغم من تقديمهم نظرية عضوية لهذا التغير . والتومائيون انطلاقا من فهم انتروبولوجي للظواهر الاجتماعية يربطون مسار التطور التاريخي بنشاط الشخصية بوصفها خلية المجتمع الروحية . والشخصية بالنسبة لهم خلايا منظوميه خالقة للجسد الاجتماعي .

ويحاول التومائيون المعاصرون ـ على أساس ما يسمى بنظرية المجتمع العضوية ـ أن يبرهنو على أن ظواهر الحياة الاجتماعية ظواهر ابدية وقائمة على سلطة عليا . فماريتان يقدم مثلا مبادىء الحب والعدالة بوصفهما مبدآ الحياة ويعتبر مصدرهما الاله . انه يقترح برنامجا متكاملا للاصلاح الاجتماعي والاقتصادي الذي لايشير الى الملكية الراسمالية ، ومتجة نحو ايهام الشغيلة بعدالة مزعومة في نظام اجتماعي جديد . وتحاول التومائية أن يترهن على أبدية وأصل الملكية الخاصة الالهي ، غير أنها وقفت في السنوات الاخيرة ضد قوة الاحتكار الاقتصادية الفاحشة . والتومائيون المعاصرون مبرهنين على ضرورة الملكية الخاصة رآين فيها الظهور الاساسي لحرية الشخصية ، يطمحون لاقناع الشغيلة بأنهم قلقون على مستقبلهم ،ويريدون تحسينه ـ أنهم يقومون ببناء نظريتهم حول التعاون الطبقي بكل دقة ، بين العلاقات الانسانية ، وضرورة توزيع الثروة العادل بين العمال وارباب العمل ويقدم ماريتان نظرية جديدة لتنظيم الملكية من أجل البناء الاقتصادي الاساسي ـ الامتلاك المشترك ، والتوجيه المشترك المستقل عن الانتماء الطبقي لاعضاء المجتمع . ويقف ماريتان مع المجتمع

الطبقي ، يدافع عن انسجام العمل ورأس المال ، وعن فضيلة الشخصية العاملة ــ متجاوبا في ذلك مع جبريل مارسيل .

ومع ذلك ، فان الصور الجديدة للملكية ووسائل تنظيمها ، والتقدم التكنولوجي السريع ومكننة الانتاج لا تستطيع جميعها ــ كما يرى ماريتان ــ أن تحرر الانسانية كلية من أشكال الاستعباد . والكنيسة وحدها يمكنها القيام بهذا التحرر . انها الوحيدة التي تعرف الطريق الصحيحة نحو الحرية الحقيقية ، والخير العام . ولهذا لابد من الاخذ بعين الاعتبار ــ برأي ماريتان ــ المطامح العليا « اللااقتصادية » ذات الابعاد الروحية والاخلاقية ، وبخاصة طموح الناس نحو التعاون على أساس العدالة والآخرة . وليس تقدم الانسانية هو الانتقال الى تنظيم سياسي واجتماعي أفضل ، بل الانتقال الى وعي عال بكرامة الشخصية الانسانية ، الى أولوية الحب الاخوي . وهكذا نكون قد اقتربنا ــ كما يرى ماريتان ــ من الحياة العقلية والخيرة ، من امتلاك الحرية . والمساواة ــ من وجهة نظره مساواة الناس أمام الاله ، وأمام القانون الطبيعي . وجميع الناس مهما كانت انتماءاتهم الطبقية فهم أولاد أب واحد ، أولاد الاله .

كما يستنكر ماريتان الراسمالية وأخلاقها ، ويعلن أن زمن المذهب الفردي البرجوازي قد ولى ، يجب تغييره بمثال أخلاقي جديد . وماريتان على الرغم من دعوته للمساواة ــ فان لم يخف عداءه للماركسية . ويعرف الشيوعية ک « الخلايا » وتعاطف ماريتان مع « الحضارة الشخصانية الجمعية » التي اعتبرها مرحلة اجتماعية ، انما أسست على مبادىء العقيدة الكاثوليكية . وماريتان ــ مشيرا الى أنه ليس عدوا للتقدم بل حتى انه ليس عدوا للتغييرات التقدمية ذات الطابع الثوري ، فانه يؤكد أن الثورة الشخصانية هي الثورة الوحيدة الاصيلة ضد الراسمالية والتي تعتق الشخصية الانسانية من سيطرة الراسمالية هذه .

ولهذا فان حل المشكلات الاجتماعية . يجب أن تكمن من وجهة نظره في نهاية الامر ــ لافي تغيير الشروط المادية والاجتماعية ــ السياسية لحياة الناس ، بل في اصلاح الاسس الاخلاقية للمجتمع .

لقد كتب ماريتان قائلا : « يمكنكم تغيير مرحلة العالم المعاصر الاجتماعية عندما تدعون الى اصلاح الحياة الروحية فينا قبل كل شيء » .

ويؤكد ماريتان في كتابه « الفلسفة الاخلاقية » : أن الاخلاق وصلت بعد كانط الى حالة الحيرة الكاملة ، والازمــة المستفحلة . وبسبب غياب علـم متعارف عليه حــول الاخلاق وصلت « الفلسفة الاخلاقيــة » الى اضطراب كامل .

وبعـد أن ينتقد ماريتــان التيارات ألاساسية الثلاثــة ــ كما يرى ــ الداراونية ، الماركسية ، الفرودية والتي أثرت تأثيرا كبيرا علـى الاخلاق ، يعلن أن علم الاخلاق الجديد الـذي يستجيب لمطالب المجتمع المعاصر يمكن بناءه على أساس من التومائية فقط .

ويرى ماريتــان ، أن علـم الاخـلاق الماركسي يهتم بالانسان اذا كان للانسان أهمية بالنسبة للمجتمع فقط ، وينفى أفعال الانسان بوصفـه كائنا فردا .

ويتهم هذا التومائي الفرنسي المعاصر الماركسية ، بأنها تنفي حاجـة طبيعة في الشخصيـة الانسانية كالحاجـة الى الالـة . ويقول ماريتان : أن الايمان بالاله ينقذ الايمان بالانسان .

والاخلاق استنادا الى فهم التومائيين الفرنسيين المعاصرين ليست الا قانونا الهيا ، وقاعدة لاتتغير للسلوك الانساني . واحـدة لجميع الناس وفي جمىع المراحل التاريخية وعامة لجميع الطبقات .

هذه الاخلاق مستقلة عن الشروط المادية للحياة ، عن مستوى تطـور المجتمع ، انها أبديــة لاتتغير .

وهكـذا ، فان التومائيين ينظرون الى الاخـلاق نظرة ميتافيزيقية ، خارج تطورها التاريخي ، وبمعزل عن علاقات الناس الواقعية . والتومائيون على الرغم من اعترافهم بأهمية الوظيفة الاجتماعيــة التي تؤديها الاخـلاق بوصفها وسيلة مؤثرة وهامة من وسائل التأثير على عقول وعواطف الناس . فانهم ينفون مع ذلك طبيعتها الطبقية . انهم ينفون تلك الواقعة التي برهنها التاريخ وهي أن لاوجود في المجتمع التناحري الطبقي لمصالح مادية واحـدة ومعايير أخلاقية مشتركة . والاعتراف بالملكية الخاصة أساسا للمجتمع لابد

وان يقود الفلسفة الكاثوليكية الى تأييد تلك التقاليد التي تحافظ عليها هذه الملكية . وفي ذلك يمكن تناقض ولا تاريخية تصوراتها الاخلاقية .

ان التومائية الجديدة تحاول أن تبعث فلسفة توما الاكويني في فكر الانسان المعاصر ، ولكن حلها مختلف المشكلات الفلسفية والاجتماعية ـ السياسية والاخلاقية على الرغم من وقوفها ضد المذهب الفردي ، ضد اللاعقلانية . والمذهب اللاحتمي ، وعلى الرغم من ادعائها بالواقعية ، يسير في عزلة عن أفكار عصرنا العلمية .

الفصل الخامس

التياردية

تحتل التياردية في الفكر الفلسفي ــ الديني الفرنسي مكانة خاصة . والتياردية نظرية الواحدية المتطورة المتنوعة ، التي تطمح الى توحيد الخارطة العلمية للعالم ، وتناوله الديني ــ الآلهي . هذا التصور حــول تركيب الكون تركيبا هرمونيــا ، واصلـــه كان في مركــز اهتمــام تاير دي شـــاردين ، الانتروبولوجي الكبير ، والاختصاصي بعلــم الحفريات ، رئيــس الجمعية الجغرافية الفرنسية ، الممثل الكبير للكنيسة الكاثوليكية ، رئيس الكليــة الكاثوليكية في فرنسا سابقا . والتاردية كما هي الاتجاهات الدينية الفلسفية المعاصرة حصلت في السنوات الاخيرة على انتشار واســع في أوربا الغربيــة وأمريكا . ولها عدد كبير من الجمعيات والتنظيمات تدرس وتدعو لافكارها . وخاصة في فرنسا هناك « جمعية أصدقاء بيرتاير دي شاردين » « لجنــة تاير « « صندوق تاير » وجمعيات أخرى .

وتاير تلك الشخصية التي تعبر عن اهتمام عالم مختص كبير ورجل ذي مهنة الكيريكالية . وتكمن مهمة تاير في اقامة تركيب المعارف العلميــة واقامة تصور كامل على أساس هــذا التركيب ، تصور ديني وعلمي بنفس الوقت . هذه المهمة كما سنرى فيما بعد مهمة غير قابلة للتحقق .

ومحاولة اقامة تصالح بين العلم والديــن ــ كما هو معروف ــ سمة الفلسفة التومائية الجديدة . ولكنه تاير بخلاف التومائية الجديدة التــي تقسم العالم الى عالم طبيعي وعالم مافوق ــ طبيعي ، الى مبدع ومبــدع ، ينظر الى العالم بوصفه فينومنا واحدا . وعملية التبدلات الشاملة . حيث يحتل الانسان فيها مركز الريادة .

ويحاول عالم الحفريات هذا أن يؤسس تركيب العلم والدين بناء على الاكتشافات العلمية المعاصرة ، وعلى أساس أخذ منجزات الفيزياء والكيمياء وتاير في ملاحقته للتطــور الديالكتيكي للكون ، وتأكيــده نشاط الانسان الابداعي ــ يقف ــ على عكس المؤلفين الدينيين ، الى جانب استقلال العلــم

بالعلاقة مع التيولوجيا التقليدية ، وسلطة الانسان على قوى الطبيعة والمجتمع . هذه الافكار التحررية لدى تاير أدت الى أن تنشر مؤلفاته بعد موته على الرغم من أنها لم تدرج ضمن الكتب الممنوعة من قبل الكنيسة الكاثوليكية .

وفي بيان ١٩٥٠ للبابا السابع ، وقف موقفا نقديا من اتجاهه تاير الفلسفي والتيولوجي ، وبأمر خاص في ٦ كانون الاول ١٩٦٧ أخرجت كتبه من مكتبات الكليات الدينية ومنع شراؤها في محلات بيع الكتب الكاثوليكية كما منعت ترجمتها الى اللغات الاخرى .

نشوء العالم

حاول تاير على أساس فلسفته الكونية بناء منظومة فلسفية ــ طبيعية ــ شاملة للعالم ، تستند على فكرة التطور والواحدية التطورية .

وبنتيجة أبحاثه الجيولوجية والحفرية والبيولوجية وصل تاير الى الاعتراف بالتطور من حيث هو قانون العالم الاساسي ، وذو طبيعة عامة وأساسية . لقد كتب يقول : أن التطور ليس نظرية ، ليس منظومة ، وليس فرضية . انه شيء أكثر من ذلك « التطور نور يضيء جميع الوقائع ، انه المنحنى الذي يجب أن تتلاصق فيه جميع الخطوط أجل هذا هو التطور » والعالم بكليته ماهو الى عملية تطورية واحدة . ونشوء العالم لايحيط فقط بمجال الوجود ، بل بمجال الوعي ، لا يحيط بالمادة فحسب ، بل وبالروح .

(هذا التطور ــ بالنسبة له ــ الفينو من الاساسي والقاعدة الهامة والعام للكون . والعالم كلي ، واقع في عملية واحدة ، يتطور دون توقف . والكون ليس نظاما ، بل عملية انه الكون الذي يتحرك في تطور كوني .

(هذا التطور ــ بالنسبة له ــ الفينو من الاساسي والقاعدة الهامة لمجمل فلسفته . وفكرة التحول من حيث قانون التطور الطبيعي الاساسي تسم جميع مؤلفات تاير ، وبخاصة مؤلفه الاساسي « فينو من الانسان » ١٩٥٥

يصور تاير العالم أو نسيج الكون على شكل لولب أو مخروط يتكون من غلافات خاصة أو دوائر تقع بعضها فوق بعض داخل العالم . الدائرة الجيولوجية الدائرة البيولوجية ، الدائرة الحيوانية والدائرة الانسانية .

وهذه الدوائر التي ظهرت بوصفها مراحل متتابعة لعملية واحدة من التطور شكلت درجات خاصة في التاريخ العالمي :

١ ــ عملية الحياة : ظهور الحي من ماقبل الحي .

٢ ــ عملية الانسنة : ظهور الانسان في صورة اجتماعية جديدة من صور الحياة .

٣ ــ العملية الروحية : ولادة التطور اللاحق للروح .

ويحوز « نسيج الكون » على جانبين : جانب خارجي ــ مادي ، وداخلي ــ روحي . وتندرج بحال المادة الخارجي : الكثرة ، الوحدة والطاقة وبغض النظر عن الكثرة اللامحدودة والتجزؤ اللاحد له للمادة يرى تاير أن العامل الاساسي لهذه المادة هو الوحدة الجوهرية . الذي يحددها من حيث هي وحدة ذات بعد واحد ، أو « وحدة جمعية » . وأهم خاصة من خواص المادة هي الطاقة ، الطاقة التي تعبر عن قدرة الاجزاء الفردة على الفعل وتحقيق تأثيرها المتبادل . ونسيج الكون هذا اذا ماأخذ في واقعة الفيزيائي العياني لايمكن أن يكون مجزء . وبشكل في شموليته وحدة واقعية لا منفصلة ليس بمقدور أي جزء أن يتناول لوحده . « والكون بفضل هذه الشمولية المنيعة لعناصره يخلق المنظومة ، الكلي والكوانت . المنظومة بكثرتها ، الكلي بوحدته والكوانت بطاقته »(١) .

وناظرا الى المادة من هذه الجوانب الثلاثة يعتبر تارد أن أهم صفة من صفاتها هي الديناميكية . والى جانب هذه الاتجاهات الثلاثة يثبت تارير الجانب الداخلي للمادة ، جانبها الخفي العميق .

وبفضل وحدة وعلاقات عناصر المادة المتبادلة لايستطيع الجزئي أن يظهر كشيء خاص ، متميز عن المجموع العام وعلى هذا الاساس فان أهم مسألة من مسائل الباحث هي الكشف عن العام في الشذوذ عن القاعدة .

ويظهر الوعي لدى الانسان فقط ، فهو اذا ليس الا ظاهرة جزئية خاصة . ولكن اذا كان الوعي ــ بناء على نظرية تاير ــ يوجد حتى في هذه الومضة الجزئية فعلية أن يملك انتشارا كونيا لاحدود له في الزمان والمكان . واذا ظهر في انفسنا فانه يجب أن يوجد دائما في الطبيعة . « واذا ، كان

نسيج الكون في نقطة واحدة جانبا داخليا ، فانه يملك جانبين ببنيتـه ، أي في أي مجال زمني ومكاني ... وهكذا كما يرى شارد ـ لـدى الاشياء ليست صفة خارجية فقط بل وتملك أيضا ماهو داخلي » .

ومن هنا ينبع تصور واحـد مسلم به حول العالـم كبنية متطورة ، حيث تقع الظواهر المعقدة في الظواهر الاقل تعقيدا .

ويؤكد تاير : في الخارطة الكلية للعالم وجود الحياة يستدعي بالضرورة وجود ما هو بسيط قبل الحياة .

وفي هذه المرحلة ، تتطابق جوانب العالم الداخليـة والخارجيـة مع بعضها البعض . ولكن لما كان كل شيء في مسار التطور الارتقائي يتعقد أكثر فأكثر حيث الوجود المادي يتطور من الذرة البسيطة الى موجود حي أكثر تنظيما فان جوانبه الداخلية تتعرض للتطور المعقد كذلـك . وفي هذا يكمن قانون الارتقاء الاساسي الذي يسميه تيرد « قانون تعقد الوعي » .

قانون تعقد الوعي :

يرى تاير ، انه لما كان كل علم يطمح لان يستخدم في ابحاثه ونظرياتـه المنهج التاريخي فانه من الممكن بناء علم واحد حول الواقـع الـذي يقتـرح تسميته « التاريخ الطبيعي للعالـم » . والمبدأ الاساسي لهـذا العلـم في دراسته لمستويات الواقع المختلفة هو قانون « التكرار الدوري » ، أي قانون التعقد ، أو بكلمة أدق قانون تعقد الوعي . لقد كتب يقول : « المادة منـذ البدء تخضع لقانون بيولوجي عظيم قانون التعقد » . وعند وصف عمليـة تطور المادة بدء من صورها المنعزلة الاولى يستخـدم تاير مفهوم الطاقـة ، التي يقسمها الى طاقة عرضية وطاقة اشعاعية . والطاقـة العرضية يمكن قياسها عن طريق وسائل فيزيائيـة ، وتربط بـين عناصر مختلفة . أمـا الطاقة الاشعاعية فانها توجه المادة في عملية نظامها النامي الى تركيب أكثر تعقيدا . وهذه الطاقة ليست طاقة خارجية بالقياس الى الموضوع الـذي تؤثر عليه في عملية الارتقاء ، انها خاصة داخلية من خصائصه . وعلى خلاف الطاقة الحيوية البرغسونية يقدم تاير مفهوم الطاقة الاشعاعية ، بوصفهـا واقعا أكثر اتساعا . والاشعاعي ـ كما يرى تاير ـ هو ذلك النفسي الـذي

---

١ ـ مشاودين ، فينومن الانسان ، ص ٤٥

٢ ـ المصدر السابق ، ص ٥٦

يكمن في أساس تعقد الوعي النامي . انه متضمن في اي عنصر من عناصر الحياة ، مكونا ماهيته الداخلية . وهذا الفاعل العميق الخفي الداخلي يقدم المعنى للمادة ويرفعها الى مرحلة عليا من مراحل تعقد الوعي . وتختلف الموجودات عن بعضها بالتناسب المتوازي والتناسب النسبي الموجودان بين الاشعاعي والعرضي ، بين الروح والمادة . وتنتظم عناصر العالم على أساس درجة تعقدها ، اي انها تتبع بعضها البعض على أساس التنظيم التاريخي لاصلها .

ويؤكد تاير أن كل شيء من الولادة ، المنشأ والظهور . لقد تشكلت الارض بصعوبة ، وتضمنت بالضرورة في ذاتها مستقبل كل مانشا عليها . الحياة ، الفكر و « الروح » . وجميع الظواهر الجديدة كانت أصلا موجودة قبل وجودها في الماضي . تماما كما لو أنها تنشأ من بيضة . ان الحياة ، والوعي البسيط كانا متضمنين منذ البدء في مادة الحياة . وكل درجة من درجات التطور ماهو الا ولادة وجدة ، ويستمر تطور المادة في تطوير الحياة وتطور الحياة في تطوير الوعي .

المادة والروح

يتم تطور الكون – كما يرى تاير – تحت تأثير تعقد الوعي المستمر ، ولكن النقطة الهامة في هذا التطور هي المادة . ويؤكد تاير أن المادة «أم الروح» . وكل التطور اللاحق ليس الا تطورا لها . ومن أجل تجاوز ثنائية المادة والروح وادراج نظرته في التطور في الواحدية ، يطمح تاير الى البرهنة على أن المبدأ الروحي قائم في أساس المادة ذاته . فكل جزيء يجب أن يمتلك في ذاته « شرارة من الروح » ، مجموعة من تلك التي تؤلف وحدة العالم الفوق – طبيعية .

وتاير بوصفه عالما لم يستطع أن يلقي جانبا نظرية الجزئيات الدقيقة العلمية والتي تشكل الجسم كله عن طريق تجمعها . وانطلاقا من هذه النظرية يقود تطور المادة الى تعقد نام بشكل مستمر لمختلف عناصرها الكيميائية – الفيزيائية . وتخضع هذه المادة منذ البدء لهذا القانون ، سواء في بنية العالم الدقيقة أو الكبيرة . اذا فالمادة ماهي الا تركيب وحدات فيزيائية – كيميائية التي تؤلف جانبها الخارجي وقياسها السهل . ولكن الاشياء الى جانب هذا الجانب الخارجي فان لها جانبا داخليا كما سبق القول . ويظهر اظهار العلم المعاصر بناء المادة الفيزيائي – الكيميائي .

ولم ينته الخلاف في العلم بين الماديين والمثاليين حول سيادة أحد هذين الجانبين . ترى مع أي الاتجاهين يقف تاير ؟ انه لا يؤيد أيا منهما . فالمادية كمايرى ليس في وضع يؤهلها تفسير ظهور هذا الفينومن الاستثنائي أي الوعي الانساني . والمثالية أو الروحية كما يسميها تاير ، ليس بمقدورها الخروج خارج اطار النظرة الاحادية . كما انها ليست قادرة على أن تطابق فطرتها مع قوانين تطور الكون الموضوعية . ١٠

وعلى هاتين النظريتين (أي المادية والمثالية أ.ب) كما يرى تيار أن تتوحدان في اطار الفينومينولوجيا التي يراها ، اذ تنظر الى الجانب الخارجي والداخلي للعالم نظرة متساوية من أجل أن تقدم له تفسيرا مترابطا واحدا . لقد كتب تيار يقول : « فيما يتعلق بدلالة الروح فاني ألاحظ انه من وجهة نظر فينومينولوجية والتي أعتنقها بشكل فهمي ، فان المادة والروح لايطرحان بوصفهما « مواضيع » ، « طبائع » بل بوصفهما تغيرات بسيطة مترابطة مع بعضها البعض ، والتي تعتبر ضرورية من أجل تحديد لا الجوهر الخفي بل الخط الوظيفي من المكان والزمان » .

وهناك نظرة قديمة مناضلة في العلم ــ كما يعلن تاير ــ وهي أن الفيزياء والكيمياء انما تكشفان عن جانب الشيء الخارجي ليس الا ، أما في علم الاحياء ولا سيما في علم الحيوان ، فان أحادية الجانب هنا أمر مشكوك به؛ حيث هناك اعتراف بدون جدال بالعالم الداخلي لدى الانسان ويطمح العالم تاير الى اعطاء صورة خارطة عامة لتطور العالم في حركته المتتابعة معتبرا ، أنه ، من غير الممكن وجود انفصال بين الحي واللاحي ، وكذلك بين المفكر واللامفكر . ولكن الكاثوليكي تاير لايمكنه الاستمرار في موقف المادية . فالشيء الوحيد والمسلم به بالنسبة اليه يظل التصور حول المادة بوصفها أكثر من كم لاتتشكل من الجزئيات الدقيقة فقط ، مؤكدا استمرارية واحادية جانب الكون يعلن انه فيما قبل الحياة امتلكت الصور الاولية للمادة مبادىء الداخلي بشكل جنيني . وفي صور الكون هذه تطابقت الجوانب الخارجية والداخلية مع بعضها البعض . وجرى ذلك كما يرى تاير لانه في هذه المرحلة من التطور يملك الداخلي والخارجي صفة عامة وهي الذريه . وكلاهما عمليا متجانسان ، ولكنهما ينعقدان رويدا رويدا ويكون كل منهما طبيعته المختلفة .

ومن وجهة نظر كهذه يبدو الوعي الخارجي كصفة كونية للعالم ، ولا سيما وأن الوعي كلما كان تاما كلما كان أكثر تعقيدا وأفضل تنظيما ، وهكذا يجرى نوعان من الحركة ، تطور الفيزيائي وتعقد النفسي . ولكن العملية هذه ــ كما يرى ــ عملية واحدة . فلا يفهم الروحي المحض بلا

المادي المحض . ويبدو التصور التايردي مشابها للتصور الارسطي فلا المادة ولا الصورة بامكانهما الوجود في الكون بصورة محضة . ويعلن تايـر لا وجود في العالم للمادة أو للروح ، فنسيج الكون مادة ــ روح .

ويؤكد تاير كما أكد ليبنتر ، أن « الكل في الكل » فاذا ما عرفنا كل شيء عن موجود ما ، أو عن شيء ما ، فاننا نعرف ماضي وحاضر ومستقبل العالم .

واذا لم يكن هناك في مرحلة من مراحل التطور الكائن الحي من نزوع طبيعي الى الوحدة ، فانه كان من غير الممكن فيزيائيا ظهور الحب في مستوى أرقى أي في مستوى الانسان . ولهذا يصل تاير الى نتيجة تقول أن الكتلة المحددة من الوعي البسيط قابعة في أساس المادة الارضية ومنتشرة في وضع لم يدرك بعده وبالنسبة للعالم بشكل عام أو بالنسبة لاي عنصر من عناصره هناك امكانية التطور اللامحدود . وقمة التطور هو الانسان .

فينومن الانسان

يعتبر الفينومن الانسان أحد اهم المقولات الفلسفية لتصورات تايـر . انه أس وقمة التطـور . وينظر تايـر الى الانسان في مستويات واتجاهات متعددة بدأ من صفاته الفيزيائية والبيولوجية بوصفها عناصر العالم وانتهاء بالصورة العليا للخلق الروحي حيث الانسان يندرج عمليا في الله كما يبدو . والانسان كما يرى مركز العالـم ولكـن مفتاح جميـع الاشياء هـذا الـذي يجسد ويمركز في نفسه كل تطور العالم لم يزل الـى الآن لغزا . فالانسان الذي يخلق العلم يبقى خارج مواضيع العلم .

ويؤكد تاير أن الانسان من حيث المبدأ لايختلف عن غيره من الوجودات الحية . ولقد ظهر وعيه تاريخيا بوصفه لحظة محـدودة من لحظات تطور الطبيعة ، وهذا الوعي يتطابق مع النمو المتتابع لتعقد الجملة العصبية وتطور الخلايا الدماغية من الوجودات الحية لدنيا مرورا بالحيوانات الثديية وانتهاء بالكائن الشبيه بالانسان وصولا الى الانسان ذاته . والحياة كلها ماهي الا تيار واحد يطمح الى الاعلى . والانسان كما يرى تاير خلق جملـة مـن العالم يسر فقط جسمه الفيزيائي بل وخاصته التي تجعله يفكر . لقد كتب يقول :
وليس فقط جسمه الفيزيائي بل وخاصته التي تجعله يفكر. لقد كتب يقول :

ان الحياة التي تجسدت في الانسـان انما تكشـف عن شكل خاص من صـفات الكون . والوعي هنا لدى تاير ليس جوهرا مستقلا ، بل ثمرة تعقـد وتطور تنظيم النسـق المادية . وما الروح الا الوضـع العالي للمادة . تصور كهـذا كان يمكن أن نسميه تصورا ماديا ، ذلك أن الحديث يدور حول المحو المادي لثنائية الروح والجسد ، أي يدور الحديث حول الواحدية المادية التي تكمن في أن الروح لاتوجد بمعزل عن الجسد وأن الروح ثانوية ووظيفة للمخ ، لولا ان هناك اتجاها مناقضا للفهم المادي ــ العلمي للعالم ، اتجاها يقدم للعالـم فهما ذا طبيعة صوفية ــ دينية .

الفصل السادس

الاتجاهات العقلانية الجديدة ومنهج المعرفة العلمية

تندرج البنيوية وفلسفة العلم لدى باشلار ضمن المذهب العقلاني الفرنسي الجديد . وتبدو من خلال هذين التيارين محاولة افضل ممثلي الفكر الفلسفي اللاماركسي الانفصال عن جملة المشكلات التقليدية وحلها في الفلسفة البرجوازية ، وبحثهم عن مخرج من التصورات اللاعقلانية وطموحهم لحل المشكلات الفلسفية والمنهجية في ارتباط وطيد مع المعرفة العلمية المعاصرة .

فلسفة العلم لدى غاستون باشلار

لقد دخل غاستون باشلار تاريخ الفلسفة بوصفه ممثلا كبيرا للعقلانية الفرنسية الجديدة . وهذا الاتجاه الذي يسميه باشلار « فوق العقلانية » بالقياس الى اتجاهات الفلسفة البرجوازية اللاعقلانية المعاصرة ، انما يذود عن حق العقل . لقد وضع باشلار نصب عينيه بعث تقاليد الفكر العقلاني مقدما له على أساس المستوى العلمي المعاصر اشكالا جديدة من صور التفكير التي تنبع من « الروحانية ، مرورا بالواقعية والوضعية والعقلانية البسيطة الى المافوق عقلانية »(١) .

وان مايميز تصور باشلار الفلسفي هو تأويل جانبي المعرفة الانسانية: الجانب المؤسس على النشاط العقلاني الاختباري للعالم ، والجانب الذي ينبع من الخيال والحدس المبدع . ولقد قدمت هذه القرابة الداخلية للابداع العلمي والفني للفيسوف الهيلفلي الجديد جان هيبوليت مبررا لوصف فلسفة باشلار ب « رومانتيكية العقل » .

وسيجرى الحديث في هذا الفصل حول فلسفة العلم لدى باشلار . أي حول اتجاهه العقلي الجديد وليس حول جوانب ابداعه الاخرى التي يسميها الفلاسفة البرجوازيون « تخيلا ميتافيزيقيا » ويصفها باشلار نفسه بوصفها مجال للشعر ، التخيل والاشكال .

ويقود تخيل الانسان هذا للطبيعة وعناصرها المتناقض مع المعرفة العقلية الى الاحاطة بجوهر الواقعي ذاته ـ كما يرى باشلار ـ ويحاول باشلار في مؤلفاته : « التحليل النفسي للنار » . « الماء والتخيلات » « الهواء والاحلام » أن يبني نظرية في التخيل الديناميكي المتعالي ، الذي يقيم بصورة مبدعة معنى جديدا لعناصر العالم . أما الصورة العليا لتخيل كهذا فهو الشعر ، وباشلار في استمراره بدرجة ما على نهج تقليد العقلانية النقدية عند ليون برونشفيك ـ متحرر من تصوره الحلولي . وفي رغبته في اقامة فلسفة العلم المعاصر أكتسب شهرة كبيرة بوصفه زعيم العقلانية الفرنسية الجديدة .

ويعلن باشلار ـ ملاحظا أن الفلسفة المعاصرة تختصر معطيات العلم ـ الحرب على الاختبارية والفينومينولوجيا وعلى الوجودية ، ويقدم مفهوم « العقل العلمي الجديد » بوصفه مبدأ أساسيا للبحث الفلسفي .

ومن وجهة نظر باشلار هذه فان العقلانية الكلاسيكية عقلانية مجردة تصورية في جوهرها ، ولا تستطيع في مستوى تطور العلم المعاصر أن تظل أساسه المنهجي . وعلم القرن العشرين نفسه ليس تحقق المفاهيم التصورية للمعرفة المحضة ، حيث يناقض الموضوع المنعزل الذات . ان هذه المنظومة من المعرفة التي نشأت في نهاية العلمية الديناميكية والفعالة من المعرفة العلمية المرتبطة بشكل عميق بالممارسة الانسانية وبالنظام الاجتماعي الخاص ـ المجموعة العلمية .

وعلم كهذا يتطلب فلسفة مناسبة . والفلسفة التقليدية الماضية من جراء رغبتها في التخطيطية ـ كما يرى باشلار ـ اخرت وجمدت العلم . ويتطلب العلم المعاصر فلسفة أخرى ، فلسفة ديناميكية ، تاريخية ، ديالكتيكية . وباشلار يحاول أن يقيم مثل هذه الفلسفة .

وما هو هام في هذه الفلسفة هو رفض اللاحركية المنهجية ، رفض تلك

السلبية والميتافيزيقيـة التي اتسمت بها العقلانيـة المجردة والاختباريـة التصورية ، ويجب بحث العلاقة المتبادلة بين الوسائل الفكرية والاختبارية في تحويل الواقـع .

وفي عام ١٩٣٤ بعد ان حصلت اعماله : « القيمة التأثيرية للنسبية » ، « التعددية الترابطية للكيمياء المعاصرة » على شهرة واسعة ظهر كتاب باشلار « العقل العلمي الجديد » والذي عرض فيه أهم مبادىء آرائه . وأهم فكـرة من افكار منهجه الفلسفي أو فلسفة العلم، فكرة تركيب العقلانية والواقعية .

ويطمح باشلار الى البرهنة على أن التقـدم العلمي يقود الى انقـلاب جذري في فهم العلاقة المتبادلة بين العقل الانساني وبين الطبيعة . ويعتقـد باشلار أن أفكاره العقلانية تجسد مذهبا عقلانيا ، ويؤكد باستمرار الواقعية المعروفة ، اما الواقعيـة اللا متصالحه التي تستند علـى معطيات مباشـرة لا تستطيع أن تقـوم بـدون مبـادىء مـن العقلانيـة ، وهـذا الانتشـار الايبستيومولوجي يقود الى بناء فلسفة علمية حيث لا وجـود لواقعية مطلقة ولا لعقلانية مطلقة أيضا . الواقعية التي تصطدم مع الشك العلمي لا تستطيع ان تظل واقعية مباشرة ، وكذلـك الامر فالعقلانية التي عليها أن تصـدق احكامها القبلية ، لاتستطيع ان تظل عقلانية محضة ، ولهذا فمن وجهة نظر باشلار يجب النظر الى فلسفة العلم بوصفها نظرية مستقلة دون أن نربطهـا بهذا التصنيف التقليدي الفلسفي أو ذاك ، وفي واقع الامر فان العلم ذاتـه يخلق الفلسفة . وأهـم المبادىء المنهجية لفلسفة العلـم هـي « لانظافتـه الميتافيزيقية » وثنائية البرهـان العلمي التي تعكس بنفس الوقت الواقـع والعقل . ويفسر باشلار ثنائية مبادىء العلـم الاساسية هـذه بأن فلسفة العلـم ماهي الا فلسفة تطبيقية ، فلسفة لا تستطيـع أن تمتلك — صـدق وجزئية الفلسفة التصورية . ومهما كان موقف العالـم الفلسفي الاساسي ، فلو جرب مثلا لابد له من المحاكمة وان حاكم فلابد له من التجريب وان جوهر نشاط الفكر العلمي انما يمكن من وجهة نظر باشلار في تحقيق المجرد .

وباشلار في وقوفه ضد المذهب الاختياري الضيق والوحيد الجانب انما يطمح الى ايجاد تلك الصور من صور المذهب العقلاني التي تتوافق مع مستوى الفكر العلمي المعاصر .

ولقد قادت الاكتشافات الجديـدة في مجال عالم الصغائر ، وتطبيـق الوسائل الرياضية التكنيكية المعقدة ، قادت باشلار الى فكرة ضرورة الفصل

الدقيق بين المعرفة العلمية وبين المعرفة العادية الخاطئة . ويظهر باشلار كيف يثور التقدم العلمي المفاهيم ، فكل معرفة علمية ماهي في النتيجة الا علاقـــة متبادلة بين العقل الانساني وبين الطبيعة واذا كانت هذه العلاقـة في المراحل المبكرة من تطور العلم علاقة « حوار » بين الذات والموضوع المناقض لهـا ، فان العلم المعاصر قد عقد وضبط هذه العلاقـة ، فالحوار الآن يجري بـين العقل المسلح بكل الثقافة السابقة وبين الموضوع الذي ركبه نشاط العالـم العقلي . ومواضيع عالم الصغائر بخاصة المدرك من قبـل الباحث بمساعدة الوسائل القياسية التي اخترعها هو انما تملك تنوعا كييفيا فواقعيتها منبعثة من الفكر العلمي الانساني ولهـذا فهي مبدعة بدرجـة ما من هـذا الفكر . فالمعطى المباشر للطبيعة يلعب هنـا ــ كما يرى باشـلار ــ دور المناسبة ، مناسبة الفكر العلمي ولا يعتبر موضوع المعرفة ذاتهـا .

وكلما اكتشفت الفيزياء المعاصرة ترابطات قانونية جديـدة لاتندرج في الميكانيك النيوتني الكلاسيكي كلما كانت الميتولوجيـا المطبقة أو الضروريـة لمعرفة هذه الترابطات القانونية متميزة عن المتادولوجيا القديمة .

وعندما نكون في علاقة مع مواضيع الفيزياء المعاصرة فاننـا نقف امام طبيعة جديـدة ، أمام طبيعـة وسائليـة ومخترعة بطرق انسانية في التاريخ الانساني .

ولهذا فان باشلار يضحد هنا « الواقع المباشر » والعقلانية المباشـرة ويطمح الى اظهار كيف أن التقـدم العلمي يقود الى انقلاب جـذري في فهم العلاقة المتبادلة بـين العقـل وبين الطبيعـة ، وفي المستوى المعاصر للعلـم (وبخاصة في الفيزياء وفي الكيمياء) لايتعلق بموضوع المعرفة العلمية الاشياء وظواهر العالم الخارجي ، التي تعتبر معطيات مباشرة للطبيعة ، بل المواضيع المعقدة التي نشأت بنتيجة تركيب دقيـق وعميق من قبـل العقل العارف وبمساعدة التقنية ولكنها بنفس الوقت لاتفقد واقعيتها . ويقول باشـلار : « اذا ماتتبعنا الفيزياء المعاصرة فاننا سندع جانبا الطبيعة ، من أجل أن ندخل في معمل الظواهر . والموضوعية العقلية ، الموضوعية التكنولوجية والموضوعية الاجتماعية ، تلك هي الآن الصفات المرتبطة بعضها ببعض بشكل دقيق واذا مانسينا ولو واحدة من هذه الصفات ، فاننا ولاشك سنتورط في الطوباوية ، وفلسفة العلم التي لاتريد أن تكون طوباوية يجب أن تطمح الـى تشكيل أو اقامة تركيب هذه الصفات الثلاث .

ولهذا فان الموضوعية كما يفهمها في هذه الحالة باشلار لاتقع في علاقة مناقضة سلبية مع الذات بل الموضوعية هنا تتجت في نهاية النشاط الانساني المؤثر وبنتيجة الممارسة .

وماركس ملاحظا اخطاء المادية الميتافيزيقية يشير الى « ان الموضوع ، الواقع ، عالم الحس ، يتناول من قبل الماديين الميكانيكيين بوصفه موضوعا فقط ، او وعيا ، وليس بوصفه نشاطا انسانيا حسيا ، بوصفه ممارسة ، وليس شيئا ذاتيا . ومن هنا حدث ان المثالية هي التي طورت على نقيض المادية ، الجانب الممارسي ، ولكن بشكل مجرد ذلك ان المثالية لاتعرف النشاط الواقعي والحسي كما هو »(١) . وفي هذا الاطار يوافق باشلار على الاطروحة الحادية عشرة من اطروحات ماركس حول فورباخ . انه يحاول ان يتناول موضوع العلم بوصفه نشاطا انسانيا ، بل انه يضرب على وتر تجاوز نشاط المثالية المجرد ، رابطا النشاط النظري البنيوي للعالم مع بناء الواقع في المختبر وفي الصناعة وان الاساس الواقعي للاختيار العلمي والانتاج الصناعي كما يرى باشلار ، يعني منظومة اصبحت موضوعية وعقلية . وهو في وقوفه ضد اللاارادية في العلم المعاصر ، يؤكد الامكانيات اللامحدودة للعقل الانساني . لقد كتب يقول : « العقلانية تصبح الآن فلسفة العقل العلمي الناضج ، ان العقلانية تتسع ، انها تؤكد قيمة التركيب » .

خصوصية موضوع المعرفة العلمية

وباشلار محللا سيرورة المعرفة العلمية التي يجسدها العقل العلمي الجديد ، يلاحظ طبيعته التركيبية ، فكل العلم المعاصر ــ كما يقول ــ ليس الا تركيب تناقضات ميتافيزيقية . حتى الرياضيات ذلك العلم المحض لايستطيع ان يهرب من ثنائية الذاتي والموضوعي . وان الرفض الضروري في عصرنا ، رفض الواقعية الرياضية التي يفسرها التطور الاستثنائي للابستيمولوجيا الصورية يقود الى عملية توظيف المفاهيم الرياضية في الفراغ .

ومع اعترافه بالواقعية الرياضية بوصفها موضوعا خاصا للمعرفة الرياضية ، يؤكد باشلار أن النشاط الرياضي ليس الا تنظيما صوريا للمنظومات ، أما وظيفته فيمكن في جعلنا نفكر . وهو اذ يلاحظ الدور

---

١ ــ ماركس ــ انجلز ــ المؤلفات الجزء الثالث الصفحة ١

النامي للرياضيات في الفيزياء المعاصرة ، فانه يدرسه خاصة موضوع المعرفة العلمية على مثال هذا العلم فعلاقــة الفعلي والواقعي في الفيزياء تقود الــى اعترافــه بواقعية تكنيكيــة خاصة ، تتميز بشكل جــذري عن الواقعيــة التقايديــة الفلسفية للقرن الماضي ولا تملــك شيئا عامــا مــع البرجمانيــة والوضعية المعاصرة .

والحديث يدور هنا حول الواقعيــة بوضعها الثاني التي تقف ضــد الواقعية العادية المباشرة ، ضد الواقعية التي يجسدها العقل ، وبخاصــة العقل الذي يقوم بالاختيار . الواقع هنا ليس الا شيئا مدركا معروفا في ذاته بل موضوع المعرفة العلمية ، أي نتيجة التركيب الفعلي الذي يحدد الاتجــاه الاساسي لعملية الاختبار .

وهكذا فان التجربة العلمية كما يرى باشلار ليست الا مايؤكده العقل وفهمه لموضوع المعرفة العلميــة وبشكل خاص لموضوع الفيزيــاء المعاصرة بوصفه ليس صورة طبق الاصل عن الواقع الموضوعي بل نتيجــة النشاط الاختباري المنطقي لــذات المعرفــة ، لا تنفصــل عــن التصورات العلميــة المعاصرة ، ولكنها وحيدة الجانب . وفي تأكيــده ان الاشــارات الرياضيــة والصور الفيزيائية والعلاقات الناتجة عن العلاقات الواقعية لصفات المــادة فانه يستبدلها في عملية بناء النظرية المعرفية . ويصل الى نتيجة ان الوحدة الاصيلة وحدة الواقعي ليست الا جوهرا رياضيا . هــذه النظريــة تبقى في الظل تلك الدرجة من العملية المعرفية التي تسبق عملية تركيب الموضــوع النظري . وليست الا لحظة حسية لعناصر متفرقة من الواقع ، وعلى الرغم من اعتقاد باشلار بالموجة الايبوستومولوجية المعرفــة العلمية المعاصرة ، اي الحركة من الفعلي الى الواقعي وليس العكس ، فانه يعني بذلك عملية تركيب الموضوع النظري الذي لايتطابق واقعيا مع الاشياء . وان مفاهيم العقلانيــة الجديدة المعاصرة ، لم تستنبط من التحليل الاختياري للموضوع ، بل جيء بها من الخارج .

وان المغذى الاستثنائي للمعرفة العلمية يراها باشلار في عملية التحقق لقد اكد في رسالته للدكتورا : لا علمية التجريبــة والوضعيــة ، حيث كتب يقول ان تصورنا يمكن أن تتحسن وتصبح تصورات علمية عن طريق التحقق الذي يتطور . ان العالم ليس الا تحققا . وبالنسبة الى الفيلسوف ــ استنادا الى هذه التصورات العقلانية الجديدة ــ الواقــع لايمكن أن يكــون موضوع نفسه بل مايحب ان نفكر به بالضرورة . وهكــذا لاتستطيع أي واقعيــة ،

وبخاصة الواقعية التجريبية ، أن تكون معرفة نظرية . وبالنسبة الى باشلار لا وجود لواقع أصيل قبل العلم وخارج العلم ، فالعلم لاينطلق من الواقع المباشر ، ولا يركبه ، بل يشير الى اتجاه التنظيم الذهني الذي استنادا اليه يمكن امتلاك ضمان اقترابنا من الواقع . وهو في تأكيده ان كل واقعة في المعرفة العلمية يجب تناولها بوصفها نتيجة اختيارات عدة ، فانه يصوغ أحد أهم أفكار العقلانية الجديدة : ان فكرنا يذهب الى الواقع ولكنه لاينطلق منه.

ترى هل تناقض هذه نظرية المعرفة هذه نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية .

الجواب : نعم ولا . نعم ، اذا مانظرنا الى الاطروحة اللينينية التي تقول : من الذهن الحي الى التفكير المجرد ومنه الى الممارسة وهذا ماهو صوري وخاطىء . ولا ، اذا انطلقنا من أن الانسان لايعكس العالم فقط بل ويخلقه .

ان كل درجة من درجات تجريد النظريات الفيزيائية والكيميائية المعاصرة تقود الى تمركز العقل الانساني على معرفة أعم القوانين المحجوبة عن التأمل المباشر . ففي معرفة عالم الصغائر ، حيث ظهور الصفات الموجبة والحبية للعالم الصغير ، غير ممكن دون معرفة قانونية تأثيرهما المباشر ، وبمعزل عن وسيلة قياسية . والواقع الموضوعي لهذا العالم الصغير لايتأكد على أساس انه معطى عن طريق تجربة محضة ، بل نتيجة التأثير المتبادل مع الآلة .

امامنا هنا أشكال كيفية جديدة من أشكال المادة ، تكشف عن صفات الطبيعة المدهشة . واحد هذه الصفات المدهشة لعالم الصغائر ، هو عدم فصله عن طرق الملاحظة ، وباشلار محق عندما يؤكد أن الواقع العلمي ، وبخاصة ، مواضيع عالم الصغائر مندرج وبشكل مباشر في مجال الممارسة الانسانية وواقع في تأثير متبادل عميق مع وسائل القياس .

ولهذا ففي الميكانيك الكوانتي المعاصر ، فان موضوع المعرفة العلمية ما هو الا منظومة كلية وموضوعية (الموضوع ــ الجهاز) واقع اختباري فيزيائي ، يتألف من معطيات الاختبار الملاحظة والقياس . وهذا الموضوع الموجود بكل صفاته مرتبط ــ بنفس الوقت ــ فيزيائيا ومنطقيا مع وسيلة ما ولكن من هذا لاينتج اطلاقا أن موضوع الجزيء المقاس يخلقه القياس نفسه ،

فمن الخطأ النظر الى طرق تحديد المفهوم بوصفه بناء الواقع نفسه ، لقد ابتعدنا كثيرا عن مستوى العلم في القرن التاسع عشر ، عندما صيغت الحقائق التي حصلت عليها من التجربة صياغة ـ رياضية .

اما الآن فعلى العكس ، الواقع الذي يملك معنى رياضيا عميقا يتطلب ترجمة الى لغة الاختبار . ان الفيزياء الكيميائية هي أكثر من فكر مجرد انها فكر متحقق من الطبيعة .

والعقلانية الجديدة التي تقيم اختلافا حادا بين موضوع العلم وبين الشيء الواقعي لاتقف بشكل عام ضد وجود الواقع الموضوعي ، المستقل عن وعينا والكامل خارجنا ، بل على العكس من ذلك ، تقف ضد الواقعية الساذجة التي تدرج جميع الوقائع بما في ذلك التحديدات العلمية ـ في الواقع مباشرة . وباشلار راسما صورة العالم مركبا اياه من مواضيع العالم يطمح الى الكشف عن تلك القوانين والعلاقات الداخلية التي تظهر الصفات الاساسية لهذه المواضيع وتكشف عن منظومة وبنية ترابطاتها .

ان العلاقة والعلاقة بالذات تقول كل شيء وتبرهن على كل شيء .

والمواضيع النظرية ليست وهما ، خلقه اللعب المبدع للعقل الانساني الحر ، بل نموذجا قريبا ، شكلا من أشكال الواقع ، يعلو على المعرفة العلمية .

فكرة باشلار هذه تؤكدها جميع الابحاث الاختبارية المعاصرة في الميكانيك الكوانتي والتي برهنت أن الجزيء ، أي الواقع الفيزيائي التجريبي يمتزج مع العالم الموضوع ، ومصطلح نموذج لايتضمن في ذاته بلا شك وحدة هذين الواقعين . ولكنه يدل على العملية الابداعية المعقدة لموضوع المعرفة العلمية ، ويدرج المعرفة ، الى جانب شروطها الخاصة في البحث الاختياري للموضوع ـ في شروط موضوعية لوجود الشيء المعطى خارج الاختيار ، ويؤكد باشلار أن الموضوع النظري ، ماهو الا موضوع المعرفة العلمية ، وليس موضوع الوعي الساذج المزيف . والفيزياء المعاصرة ابلتي تملك علاقة مع عالم الجزئيات فاقدة للاحساس المباشر مع المعطى ، تملك علاقة ذلك الموضوع ـ أي موضوع المعرفة ـ الذي ليس ـ صورة طبق الاصل للموجود الموضعي ، بل وسيلة امتلاكه عن طريق المعرفة ، وسيلة الفهم العلمي للظاهرة المدروسة ، ولهذا فالفيزياء الدقيقة الآن ليست فرضية بين تجربتين بل تجربة بين نظريتين ، واطروحة لينين القائلة أن الوعي لايعكس العالم

فحسب ، بل وبخلقه تعني أن وعي العالم ليس منفصلا بل ومرتبطا مع اعادة تكوينه نظريا :

الانسان لايخلق العالم الواقعي بل بنيته الفكرية .

التصورات الديالكتيكية :

مؤكدة على التجديد الكبير للعقل العلمي بالمقارنة مع تحديداته السابقة تقدم العقلانية الجيدة الترابط الديالكتيكي بين الواقع العلمي والعقل العلمي ، بين العلم وبين الابستيمووجيا . وباشلار واصفا العلم من حيث هو حركة تطور ديالكتيكي ، تخيل وابداع يكتب باشلار قائلا : « ان فهم الفكر العلمي المعاصر في ديالكتيكيه يظهر شيئا جديدة ، وهو أن فهمه على هذا النحو ــ فهم الفكر العلم ديالكتيكيا ، مسألة هامة وأساسية من مسائل العقلانية الجديدة . وان ديناميكية العلم المعاصر تؤكد أكثر فأكثر طبيعة تطوره الديالكتيكية حيث النفي هنا ليس اقل وضعية من مبدأ التأكيد . ان ظهور الفكر العلمي المعاصر يسير في طريق بناء قيم جديدة تنطلق من قول لا الى جميع القيم الثابتة البالية . وفلسفة باشلار ليست فلسفة وجود ، بل فلسفة ابداع ، انها فلسفة البناء المبدع دون توقف ، وهي بعيدة عن أي تأملية أو ديماغوجية أو ماقبلية ، كما يقف ضد جعل مفاهيم العلم مفاهيم انطولوجية ، ضد القول بأن وراء كل مفهوم علمي يقف عنصر من الواقع .

وباشلار في تناقضه مع برونشفيك الذي رأى في النشاط العقلي للانسان طموحا الى تركيب هرموني ليس الا يؤكد دائما ــ أي باشلار ــ طبيعة العقل المتناقضة والديالكتيكية . فابالنسبة له ، فلسفة العلم ليست فلسفة الوحدة بل فلسفة الكثرة ؛ لانها دائما تصطدم بوقائع مختلفة ومتغيرة والترابطات والعلاقات الديالكتيكية الضرورية هي التي تجعل من العقل أن يتوجه الى اكتشافات جديدة وبهذا المعنى فان فلسفة النفي عنده ليس لها علاقة مع ديالكتيك الافكار المسبقة ، انها لاتمت بصلة الى ديالكتيك هيغل . فبالنسبة الى باشلار ، الديالكتيك ضرورة من ضرورات تطور العلم ، ويسمح بتوقع مستقبل العقل العلمي . وينفي هذا الفيلسوف مطلقا القطبين الاساسيين للفكر العلمي التقليدي، ينفيمفهوميهما القديمين الجوهر والكثرة، هذه المفاهيم وغيرها كما يرى باشلار ليست أشياء متحركة ، انها تشكل دائما لحظة من لحظات ارتقاء الفكر والعقل العلمي يقدم امكانية كبيرة للعالم للهروب من التجريد ، ويسمح له بجعل المفاهيم مفاهيم ديالكتيكية ، فاذا

كان الجوهر في فهم لافوازيه ــ كما يرى باشلار ــ ليس الا الوجود الفطري للمادة في المكان ولكنه الآن وعلى ضوء معطيات الفيزياء الحديثة طاقة . ولكن هذا لاينفي ــ من وجهة نظر باشلار ــ وجوده بوصفها مبدأ ماديا ، وما كان يملك سابقا حال الجوهرية يحصل الآن كبقية وجود . وتؤكد التصورات الهندسية تطورا كهذا » ويؤكد باشلار في كتابه « نشأة الفعل العلمي أن التصورات الهندسية الاولى القائمة على الواقعية الساذجة للصفات المكانية تتضمن في الواقع شروطا خفية أكثر أهمية واغني بالترابطات الداخلية من تلك التي تقدمها لنا التصورات الاولى .

والمعرفة العلمية : تتجه الى ذلك النمط من المكان والتي لا تستطيع الصور الحسية الكشف عن كل ما يقبع خلفها من ماهيات ، وهذا ماتقوم بها البنى الرياضية . ولهذا السبب افسحت الهندسة الاقليدية المكان للهندسة اللااقليدية . والفلسفة المعاصرة الآن تقول لا ، لا للعقلانية التقليدية ، لا للمنطق الارسطي ولالكيمياء لافوازيه .

ولكن في هذا النفي لاشيء يسمح للتصورات الجديدة أن تدخل ميكانيكيا في مجال الافكار القديمة ، فالحديث يدر حول تطور ديالكتيكي اصيل . فالهندسة اللااقليدية لم تطور الهندسة الاقليدية . والهندسة اللااقليدية في اظهارها محدودية التصورات القديمة كشفت عن صور جديدة من صور الفكر العلمي وعممت وركبت ماكان قد اكتشف من قبل . ولاتكمن عقلانية الفيزياء المعاصرة في التوسع التقدمي البسيط لموضوع الفيزياء ، بل في مسارها الديالكتيكي . والديالكتيك ليس صراعا بين مفاهيم متضادة فحسب ، بل انطلاقه لاسس العلم ذاتها ، الى جانب ثرائها اللاحق، مثلا نظرية النسبية لدى انشتين الذي أوجد الفيزياء النيوتينية . علم لوباشيفسكي الذي جعل من هندسة اقليدس هندسة قديمة ، وفلسفة النفي هنا فلسفة فعل وليست نزعا عاريا . انها لاتحطم شيئا ، بل على العكس تؤكد ماهو خارج حدودها . والميكانيك النيوتيني كما يرى باشلار لم يفقد أهمية في المجال العلمي . ولكن بسبب ضيق قاعدته الاختيارية ، وعقلانيته فقد أهميته في وقتنا الحاضر . وليس في ذلك أي مفارقة ، فلقد أثبتت نظرية النسبية حقيقة الميكانيك النيوتني ، ولكن في مجال جد محدود .

ويرى باشلار جوهر العقل العلمي في تلك المفاهيم الاكثر دقة وتأثيرا للتجارب المعقدة . والعالم اذ ذاك يقف أمامها لابوصفها تصورا بل بوصفها

اثباتا . والحديث لايدور هنا حول الديالكتيك الداخلي للفكر بشكل محض ، كما هو الامر عند برونشيفيك ، بل عن التأثير المتبادل والمتنوع بين العالم وموضوع المعرفة والذي في نهاية نشاطه المبدع يصبح أكثر حتمية وأكثر ثراء

المادية والعقلانية

ان الفهم العقلاني الجديد للمادية الذي وجد تعبيره في أعمال باشلار التالية : « المادية العقلانية » ، « العقل العلمي الحديث » ، يعتبر نمطا جديدا في البحث التقليدي لهذا الاتجاه الفلسفي الاساسي .

لقد كتب باشلار يقول: «لقد ظهرت المادية في عصر العقلانية النشيطة».

ان الموضوع المعقد لعلم الفيزياء والكيمياء المعاصرين يتجاوز مفهوم المادة التقليدية الذي أدى الى حشر المشكلات المعرفية في السؤال حول أولوية المادية وثانوية الوعي. وفي عصر توسع الذرة والفضاء الفهم الخاطيء للمادة بوصفها مناقضة « لروح » النظريات المثالية لم يعد صالحا . ومن أجل ضحد دعاوى الخصم لابد من استخدام جميع مجالات العلم المعاصر ومنهج المعرفة العلمية ، والتحليل الدقيق والبراهين الصالحة — وبهذا المعنى ، فان الطريق الذي يسلكه غاستون باشلار مقدما من خلاله مفهوم « المادية العقلانية » المتحرر من المثالية ، ومحدودية وضيق الوضعية، يختلف عن تصورات ممثلي العقلانية الجديدة الآخرين .

وباشلار يكشف من جهة ويعمق من جهة أخرى مفهوم « المادية » ، ناظرا اليها في اطار المعرفة العلمية ، بوصفها مادية « منظمة » « علمية » « وعقلانية» وباشلار يبني تصوره للمادية الجديدة بعلاقة وطيدة مع الاحاطة العلمية والعقلانية للعالم ، مقدما حدودا دقيقة بين المادية المبتذلة التي تقف خارج تطور العلم المعاصر ، وبين المادية التنويرية . ومن الضرورة التمييز — من وجهة نظره — جانبين من جوانب الوعي : « الاحلام » بالمادية ، والتجارب الوضعية

ويشير باشلار — مقيما التعارض بين المادية المباشرة والمادية العلمية ، الى اننا في العلم انما تكون في علاقة مع المادية ذات المستوى العالي مادية

« النظام » ، ومهمة هذه المادية المنظمة العلمية المتحررة من التجربة الحسية هي اقامة قيم عقلانية جديدة .

ويقول باشلار : ان العلوم المعاصرة تتميز عن بعضهما البعض ـ من وجهة نظر فلسفية ـ بنسبة العقلاني والاختياري فيها . وحل المشكلة العلمية ـ يعني اظهار ـ القيم المتضمنة في عقلانيتها . وأكثر ما يظهر الترابط بين العقلانية والاختيارية في الفيزياء والكيمياء . وعلى أساس هذين العلمين يطور باشلار برهانه الفلسفي ، ولما كان لمفهوم العقلانية أكثر من تفسير ، فان باشلار يضرب عرض الحائط باكثر التفسيرات خطأ :

يرفض ذلك التفسير الذي ينظر الى العقلانية بوضعها فلسفة فقيرة مقيدة بأفكار اولية كفلسفة (٢ × ٢ = ٤) التي تطبق على أي تجربة عيانية وتقوم العقلانية من وجهة تطبيقها العملي وتجسدها المادي : أي على أساس نتائج العلم فقط .

وعلى النقيض من هذا الفهم للعقلانية يعتبرها أي العقلانية باشلار عقلانية نشاط مبدع للعقل العلمي الحديث ، والتي تعتبر في أعلى مراحل تطورها طبيعة ثانية . ماهو عقلاني لايعني التعامل مع ماهو اختياري بل ـ من وجهة نظر باشلار ـ ظهور حر للبنى العقلانية المستقلة والتي تقف فوق ماهو اختياري .

واذا ما كان العلم في القرن الماضي أسير المذهب الاختياري وتحسين المعرفة الحسية للانسان وقوى من أعضاء حسه ، فان هدف العلم المعاصر لايمكن في تحسين معرفة الانسان الحسية . بل يقف أمام مجمة بناء شيء آخر مختلف . ومن أجل هذا لابد من تحديد تلك المعطيات التي لاتخضع للطبيعة بل مبنية بناء عقلانيا ، وبخاصة انطلاقا من النظريات المحققة وبديهيات الرياضيات .

ان التقويم الفلسفي ـ كما يرى باشلار ـ المنطلق من نتائج العلم ، ينبع وبشكل كامل من ضرورة فهم العلم ذاته ، الذي يخلق التقنية المتطورة بشكل عال ، وفي هذا ـ بالذات ـ تكمن أسس القيم العقلانية وهذه القيم ليست وهما انها توجد وتفعل وتتضاعف وتشق طريقها . انها ظهور الفكر المبدع والحيوي ، الذي يجب أن يعيش ويتطور اذا اريد للعلم أن يستمر . ويؤكد باشلار أن كل تقدم واقعي له طبيعة البعث في عمق الفكر الانساني .

وتحقق النشاط العقلاني ماهو الا اكتمال عصر العلم ، وفي هـذا يرى باشلار جوهر العقلانية العملية . انهـا لاتتضمن وصفات جاهزة لكل حال ، ولا تقتصر كذلك على تفسير المعطيات الاختيارية . وتندرج العقلانية العملية في التجربة لاغنائها . وهكذا تخلق الحقائق الجديدة ، القيم الجديـدة التي يحصل عليها من جراء تركيب التجربة والعقـل . ومهمة العلماء الاساسية الوصول الى توافق بين وجهتي النظر العلمية والفلسفية .

ترى في اي من الاتجاهين الاساسيين يمكن ادراج فلسفة باشلار ؟

حول هذا الموضوع هناك وجهتا نظر في الفلسفة الغربية : بعض الكتاب يعتقدون أن ادراج باشلار في عداد الماديـين يعني ادراج الفلسفة الماركسية وبخاصة المادية الديالكتيكية في الايبستيمولوجيا الباشلاريـه . وآخرون على العكس من ذلك يؤكدون أن تحويل باشلار الى مادي ما هو الا « خيانـة باشلار » .

لايمكن الموافقة لا مع هذا الرأي ولامـع الراي السابـق . ان اقوال باشلار غالبا ماتكون متناقضة وتحمل أكثر من معنى . كما تتضمن عناصر مثالية . ولكن أساس فلسفة العلم لديه هو المادية ويؤكد باشلار معتبرا انـه في مستوى تطور العلم المعاصر لا وجود لتجربـة علمية مباشـرة ــ ان تطور التفكير العلمي يشهد علـى لا علميـة التصورات المثالية في العلـم وبخاصة التصورات المثالية الذاتية .

ومبدأ فلسفة العلم لدى باشلار هو المادية . ليست المادية الساذجة ، الساكنة ، بل مادية علمية ، مبدعة وعقلانية .

وفي تحليله للعلوم الدقيقة ، الكيمياء ، الفيزياء ، اظهر باشلار الاهمية الاستثنائية للنشاط العقلاني . انه لم يكشف عن خصوصية موضوع المعرفة فحسب ، كما لم يقدم الاحاطة المعرفيـة للعلوم الطبيعية فقط ، بل دخـل كذلك في أعماق الفكر في حل اسس العلـم المبدئيـة . وعلى خلاف تقاليـد العقلانية الفرنسية الكلاسيكية الخاليـة من تشكلات العلـم الاجتماعيـة ، يعترف باشلار بالطبيعة الاجتماعية للعلم . يقول باشلار . « تعتبر الطبيعـة الاجتماعية للعلم الآن أهم سمة من سمات العلوم المعاصرة » . وهو اذ يؤكد أن أي بحث علمي هو بنفس الوقت دراسة موضوع اجتماعي ، يصل باشلار

الى نتيجةمفادها ان الجواهر الخاضعة للدراسة من قبل المادية العلمية ليست معطيات طبيعية ، بـل ان سماتهـا الاساسية الآن هي سمات اجتماعيـة . والمادية العلمية غير منفصلة من جوهرها الاجتماعي .

وكما لاحظ سيف بحق فان باشلار قـد وصل الى ضعف الوضعية ، والى الاعتراف بالطبيعة الماديـة والديالكتيكية للعلوم الطبيعية . وفي هـذا ـ كما يرى سيف ـ تكمن ماثرته لا على فلسفة العلـم فحسب ، بـل وعلـى الفلسفة بشكل عام .

الخاتمة

على الرغم من التنوع الكبير في اتجاهات وتيارات الفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، فانا واجدون بعض السمات المشتركة ، منها : التخلي عن التراث القومي المادي الفرنسي ، وتناول العالم تناولا لا عقليا ، واقامة تناقض بين الوعي الفردي والاجتماعي ، بين الايدلوجيا والعلم ، التخلي عن البحث التاريخي ــ العياني للانسان ، والنظر اليه من وجهة نظر فلسفية انترويولوجية بشكل مطلق . وفي اطار هذه السمات فان كل اتجاه من الاتجاهات التي قمنا بدراستها في هذا الكتاب تحتفظ بخصوصيتها في وضع المشكلة ، وحلها واستخدام المنهج والبرهان الخاصين .

ولكن الحلول المختلفة للمشكلات المتعددة الفلسفية تختلط مع مبادىء فكرية ذات انماط واحدة ، ومرتبطة مع مواقف سياسية وطبقية مناسبة . والاتجاه الظاهر الى تقزيب التيارات الفلسفية المختلفة يبقى اتجاها سلبيا نحو الايديولوجية الماركسية ــ اللينينية بوصفها فلسفة عصرنا الثورية : كما أن هناك طموحا للنظر الى المقولات الفلسفية الاساسية بمعزل عن المضمون الواقعي للعالم الموضوعي . وعلى امتداد نصف قرن جرى تطور ملحوظ سواء في هذه الاتجاهات نفسها أو في مواقف ممثليها ، فالزلزال العميق الاجتماعي ــ السياسي والايديولوجي ، الثورة الحديثة في العلم والتكنولوجيا ، تأكد الفلسفة الماركسية ــ اللينينية في جميع انحاء العالم ، كل ذلك أدى الى تأثير في اتجاهات الفلسفة الوجودية .

واذا كانت الفلسفة الفرنسية البرجوازية قد شقت طريقها في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن على أساس نقد حاد للعلم وعبرت عن نفسها في اتجاهات لاعقلية وصوفية ، البرغسونية التجديدية ، الوجودية المسيحية ، الروحية ، فلقد جرى في الاربعينات والخمسينات تشكل ملحوظ لها في تغيير رديكالي للاشكالات والمناهج ، وافسحت الفلسفة المجردة الصورية المكان لفلسفة الوجود ، فلسفة الانسان العياني .

أما في الستينات فان بعض أفكار الوضعية المنطقية التي لم تجد لها مكانا ولفترة طويلة في فرنسا ، بدأت ــ وبأشكال مختلفة ــ بالانتشار وكانت علاقتها بالوجودية علاقة نقدية وافسحت فلسفة الوجود مكانا لفلسفة التفكير .

وفي السنوات العشر الاخيرة جرى تغير جديد في الاتجاه الفلسفي ، قل الى حد كبير تأثير الوضعية المنطقية في جميع أنحاء العالم وتطورت وبشكل سريع أفكار ضد الوضعية ، كما نمت مختلف صور البنيوية .

وتحت تأثير الوضع السياسي ــ الاجتماعي الجديد ، بنتيجة الحرب العالمية الثانية ، ونشأة النظم الاشتراكية والصراع الطبقي الدائم ، لم يستطيع أي اتجاه فلسفي أن يقف خارج تحليل قوانين العصر التاريخية العامة ، وكان لابد للعلم من تناول تلك المسائل المتعلقة بطريق تغيير العالم ، المجتمع ، الانسان . ومع ذلك فان أحدا من هذه الاتجاهات لم يقدم حلا علميا ايجابيا على مستوى المعرفة المعاصرة وثقافة البشرية .

حتى الاتجاه الاهم والاكثر تأثيرا في الفلسفة الفرنسية البرجوازية ــ الوجودية ــ على الرغم من طرحها لجملة مشكلات هامة ، لم تعبر عن التناقض الاجتماعي والفكري الواقعي ، المقلق للانسانية في أيامنا . ولم يستطع الوجوديون ايجاد العلاقة الصحيحة بين الفلسفة والعلم .

كما أن عدم أخذ الدور الحاسم للقوانين الموضوعية للطبيعة ولتطور المجتمع بعين الاعتبار ، ونفي الطبيعة القانونية للتاريخ ، لم يسمح للوجودية ببناء منظومة فلسفية ايجابية ، ان وقوف الوجودية ضد العلم ، واتجاهها نحو اقامة تناقض بين مبدئها والوعي العلمي ، والبحث عن موضوع الفلسفة خارج المعطيات العلمية ، افقد هذه الفلسفة ذلك المستوى النظري الضروري الذي يعتبر الآن الوعي المتقدم بالنسبة الى الفكر الفلسفي المعاصر ، لقد وقف الوجوديون ضد المجتمع البرجوازي وعيوبه بوصفهم المعبرين النموذجين لازمة المبادىء والقيم العامة في النصف الاول من القرن العشرين . ولكنهم لم يكونوا في وضع يؤلهم للانفصال عن ايدلوجية تلك الطبقة التي ينتمون اليها ، مما قادهم في نهاية الامر الى موقف يساري متطرف .

لقد كانت الابنية النظرة للفلسفة الدينية سواء كان ذلـك في صـورة اتجاهات روحانية أو في اطار قوماني جديد لاقامة تصالح بين الدين والعلـم ابنية خاطئة بل ولا تاريخية . وتجديد صور التعبير وتحديث الاسس النظرية ــ الفكرية للمبادىء الدينية ، ومحاولة التومائية الجديدة جعلها ديمقراطية أو عقلية ليس بمقدوره اخفـاء الجوهر الحقيقي لهـذه الفلسفـة الاكريليكيـة التي يعتبر غروبها مسألة حتمية .

ويعبر البرنامج التومائي الجديدة في « الحق الطبيعي » و « المجتمـع المتضـامن » المبني على الحب و « الاشتراكية العامـة » والطريـق المسيحي لتطوره ، والعالم الطبقي المتعاون ، يعبر ، عـن طموح الكنيسة في التلاؤم مع روح العصر الجديدة ، ومن أجل الاحتفاظ بتأثيرها على الجماهير ، ولكن لم تعتبر أيا من مبادئها الدينية الاساسية .

ان غياب التحليـل العلمي للواقـع الاجتماعي ، وطوباويـة البرنامج « الموضوعي » قاد الى الخيبة والـى الشخصانيـة التي تضرب علـى وتر « تذنيب » المجتمع الراسمالي ، وافكار مونيه حول بعث النموذج المسيحي للشخصية الانسانية في شروط التناحر الطبقي الحاد في الراسمالية المعاصرة افكار ساذجة ولا علمية . وطموحاته الوهمية حول الثورة الشعبية اللاطبقية فاقـدة عمليـا للنواة الثوريـة الاساسية ــ الصراع الطبقي ، ديكتاتوريـة البروليتاريا . انها ثورة توحـد وبشكل مجرد الاقتصاد والاخلاق وتحول السياسة الى تقنية القلوب الروحية . ونضال الشخصانية من أجل الثـورة (الروحية) دون تحطيم آلة الدولة ودون استبدال سيادة الراسمال بسلطة العمل ، عكس عـدم ثبـات مواقفها الايديولوجيـة والسياسية . كما عكس لا مستقبل الاتجاهات الفلسفية المثالية .

ويتميز ضمن هذه النظريات اللاعقلية تياران فقط ــ الثاردية والواقعية الجديدة ــ وتحاول هاتان النظريتان الانفصال عن الحل التقليدي للمشكلات التي اشرنا اليها التي تتناولها الفلسفة الفرنسية البرجوازية . وتحلها بهذا القدر أو ذاك في تماس مع المعرفة العلمية المعاصرة ، ولكنهما تياران لاموقف واضح المعالم لهما ، وانما تياران يبحثان عن حل وسط .

أما فيما يتعلق بالبنيوية التي مازالت في طور التطور فانها حتى هذه المرحلة لم تشكل بعد تيارا فلسفيا واضحا ، بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، مع انها تراهن على التعليم الفلسفي ـ النظري والمنهج الشامل في البحث . وتكمن اهميتها في المنهج العلمي الموضوعي المتجه نحو تقريب العلوم الانسانية والعلمية في محاولة لتقديم دراسة عامة للبنى الداخلية للمواضيع الخاضعة للبحث في علاقاتها .

وهكذا فان تحليل أهم اتجاهات الفلسفة الفرنسية البرجوازية في السنوات الخمسين الاخيرة يبين ، أنها في جملتها لم يؤكدها التحقق التاريخي ولم يكن بمقدورها على الرغم من طرحها لعدد من المشكلات الهامة أن تحل حلاً ايجابيا أيا من هذه المشكلات .

البنيوية

لابد لنا قبل كل شيء من طرح السؤال التالي ؟ هل البنيوية فلسفة أم منهج خاص من مناهج البحث العلمي ؟ لقد أقلق هذا السؤال جمهورا من الفلاسفة والعلماء ، وأدى الى بروز نقاش حاد بينهم . البنيوية شأنها شأن أي مدرسة تمتلك جملة من الخصائص القومية . بل أن اسباب ظهورها وانتشارها متعلق الى حد كبير بالخصائص القومية ، والتقاليد الفلسفية ، وتلك المعطيات التاريخية التي تختلف باختلاف البلدان . ويعتقد بعض الكتاب الفرنسيين أن انتشار البنيوية الواسع مرده الى خيبة أمل المثقفين الفرنسيين من تلك التصورات الايديولوجية التي كانت تاريخيا مصدر فخرهم، فتنويرية اليعاقبة ، وأفكار فولتير ورسو ، أدت الى تسريع عملية اللاأدلجة ، ونزع الثقة من فلسفة تاريخ القرن التاسع عشر . ولهذا لعبت النزعة اللاتاريخية في البنيوية دورا كبيرا في حياة فرنسا الفكرية . وهناك ملاحظة — كما يعتقد بعض المؤرخين — وهي أن البنوية الفرنسية انما تطورت في اطار اتنولوجي وليس في اطار لغوي ، على الرغم من أن علم اللغة البنيوية قد اشادة فرنسي وهو ف . دي سوسيور .

والحقيقة ، أن العودة الى الماضي ليس أمرا جديدا في حياة فرنسا . والعودة — في أيامنا هذه الى الانساني البدائي (ليفي — شتراوس) عكس الى حد ما السياسية اللااستعمارية ، (الضد — استعمارية) لقوى تقدمية في فرنسا ، عكس اعادة تقويم الشعوب غير الاوربية ، وتأكيد تفوقها الاخلاقي بالمقارنة مع البؤس الروحي لعالم الوفره .

ان الانفصال عن المذهب التاريخي وعن المذهب الانساني أصبح بالنسبة للبنيوية الفرنسية دربا من دروب البحث عن نموذج جديد من القيم حول الانسان . ومن هنا نفهم اتجاههم نحو العلمية الصدرية والنفسية ، التي تقف فوق العناصر ، وفي البلدان الانفلو — سكسونية ، قاد التقليد الفلسفي الى الوضعية والبرجمانية ، وامتحان المبادىء النظرية على أساس التجربة ،

وصحة الواقعة والاختيار . فقط ــ فيما بعد ــ وبنتيجة تطور التحليل البنيوي ــ الوظيفي تقدمت فكرة العلاقات المترابطة بين العناصر ، وقيم المنظومة . هذا الاتجاه وجد تحققه في علم الاجتماع وفي الابحاث حول النشاط الاجتماعي .

وتفهم البنيوية على انحاء مختلفة من قبل الباحثين الفرنسيين ومايشهد على ذلك كثرة النقاشات الحادة وفي مختلف المجالات والمؤتمرات . ولكن من الواضح ان البنيوية لاتحشر في مشكل علمي محدد . وليست مدرسة فلسفية جديدة ، على غرار الهيغلية الجديدة ، أو الكانتية الجديدة ؛ البرغسونية ، الوجودية الخ . كما أنها ليست موضة جديدة ، أو نزوة مؤقتة بل منهجا في المعرفة العلمية سببه التطور الثقافي في النصف الثاني من القرن العشرين . وعلى الرغم من أن البنيوية ليست فلسفة غير أنها تناولت بعض المشكلات ذات الطبيعة الفلسفية بسبب التطور المعاصر للعلوم والممارسة الاجتماعيتين ، ولهذا يقوم بعض الفلاسفة البراجوازيين البنيوية بوصفها تفكيرا سلميا ينصب على المشكلات الاجتماعية ــ الاقتصادية والسياسية ، في شروط الثورة التكنولوجية الحديثة . ويعتبر جان بول سارتر أن البنيوية ماهي الا ايديولوجيا جديدة وآخر سلاح ضد ماركس ترفعه البرجوازية . ويقول الشخصاني جان ــ ماري دومنياك ، أن البنيوية حمام بارد » يتصبب على الاسطورة الوجودية .

ويرى الفينومنولوجي ميشيل دوفرين ، أن البنيوية وضعية جديدة حيث الانسان ليس موضوعا صعبا فقط ، بل ليس موضوعا على الاطلاق .

وكم هي منتشرة البنيوية في فرنسا لدرجة أن بعض المتدينين ، يستخدمونها من أجل الكشف عن مشكلة الايمان ، والفهم العلمي للكشف الالهي .

هذا التنوع في فهم طبيعة ، وتقويم البنيوية ، يقودنا منطقيا الى مشكلة تحديد البنوية الفلسفية ، ومعايير البنية في الفلسفة .

يعتقد اغلب البنيويين الفرنسيين ان معيارا كهذا هو مفهوم الدلالة ، لقد كتب فرانسوا فال ، هناك حيث الدلالة لم تفهم بعد بوصفها أساس مطلق لايشكل الفكر بعد بنيوية . وحيث أولوية الدلالة غائبة، حيث الدلالة محطمة

أو غير خاضعة لبنية ، يخرج الفكر خارج البنيوية .

وتعتبر الدلالة أحد المفاهيم الاساسية في البنيوية والتي تطبع اتجاهها الفلسفي . وتحتوي البنيوية الفرنسية على أشكال متعددة من البنيوية . البنيوية الوضعية ، العقلية ، الفينومينولوجية ، الدينية ، وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين هذه الاشكال فان مايوحدها هو اتفاقها في أن مايجري من خلال التحديدات اللغوية ماهو الا منظومات دلالية ونظريات دلالية أيضا .

وما من اتجاه بنيوي يتحدث مباشرة عن الموضوع ذاته . بل يمس علاقاته وترابطاته ، أي يجري الحديث عما له دلالة . وتدخل الدلالة بوصفها ممثلة الموضوع في ذهن الانسان ، أو هي العلاقة بين الانسان الموضوع هذا ، بوصفها عملية أعادة ، بوصفها تثبت معنى الموضوع في الانسان . والدلالة تدل دائما على شيء ما يقع خلفها ، ويكشف عن معناه . لقد اعتبر دي سوسبور أن العلاقة بين الدال والمدلول أحد المبادىء الاساسية للبنيوية . هذا المبدأ يقع في اساس بنية الانترويولجيا لدى ليفي ــ شتراوس ، والافكار القبلية التاريخية عند فوكو ، واللاشعوري لدى لاكان ، ونظرية (الموضة) لدى بارت ، هذه الانماط المختلفة يوحدها البحث العقلاني في منظومة الدلات ونماذج الادوات المنطقية ــ المنهجية . هذا الطرح العقلاني ــ العلمي هو المدخل لوضع وحل المشكلات الفلسفية الاساسية : مشكلة الانسان . وعلاقته المتبادلة بالعالم ، وتناقضات البنية ــ التاريخ ، الذات ، الموضوع الخ .. وترفض البنيوية النظر الى الانسان بوصفه مقياس جميع الاشياء ، أو بوصفه مركز التنظيم والاحاطة بالعالم ، وتعترف فقط بالامتيازه في وعي العالم . كما تضرب البنيوية صفحا عن تلك المفاهيم القديمة كمفهوم ، القلق ، الحرية ، الذاتية ، وتستبدلها ــ بمفاهيم غير ذاتية ، الدلالة ، النموذج ، البنية . ومن جهة نظر هذه فان البنيوية تعلن حقا موت الانسان . وتضع في مقابلة وجود البنية الامبالية ، ويمكن القول أن البنيوية في تطابقها مع الوضعية المتأخرة ، انما قامت بنقل مركز الاهتمام من الوعي الحسي ، العاطفي للعالم الى الوعي المنطقي ، الصدر المتحرر ، من الذاتية الفلسفية ، المنطلق من الواقع الموضوعي ، وفي هذا يمكن اتصال البنيوية بوصفها منهجا مع المنهج العلمي في الفلسفة الماركسية .

والبحث البنيوي لايتجه نحو الموضوع كما هو ، بل نحو نسق الدلات ،

وخلف هذه الـدلات يفترض البنيويون وجـود الاشياء النشـاط ، ولكـن تطابقهـا مـع الدلالة ليس أمرا ضروريـا .

اما فيما يتعلق بالانسان ، فـانه من وجهة نظر البنيوية فـاقد لاي دور مبدع ونشيط . وينظر اليه بوصفه نسقا مـن العلاقات والترابطـات التي تعكسه . وبهذا المعنى فان البنيوية تبتلع الانسان ، أو تقوده الى الانحـلال (فوكو) دون النظر اليه بوصفه كائنا مبدعا ، بوصفه موجودا اجتماعيا ذاتا للتاريخ .

تاريخيا ، يعتبر ماركس مبدع المعطيات العلمية للبحـث البنيوي في الاطار الفلسفي والمنهجي .

لقد قدم ماركس وحقق منهجا جديـدا للمعرفـة ، حين نظـر الـى الراسمالية بوصفها نسقا مجددا ، بنية تسمح بكشف جوهر تعدد العمليات الإجتماعية ، وبناء نموذج للمجتمع الرأسمالي . انه عمليا قد وضع اساس مبادىء التحليل العلمي الرئيسبيه للبنى الاجتماعية المعقدة . وفي هذه النقطة فان البنيويين لايعارضون ماركس بل يجعلون من أحد جوانب نظريته مبـدأ مطلقا وهو المبدأ المنطقي ، الصوري ، بناء النسق ، منطق الذهن ، متجاهلين الجانب الهام الآخر ـ العامل الذاتي . بمعنى آخر ، انهم ينفون دور الانسـان في تطور الثقافة ، العلم ، وفي ظهور المؤسسات الاجتماعيـة . ينفـون دور الانسـان الذي بدونه لايمكن بناء أي نسق منطقي استنادا الى الواقـع .

والبنيويون اذ يرون في الانسان كائنا سلبيا خاضعا لبنيـة حيادية ، يجحدون مفهوم الانسان نفسه ، بوصفه مفهوما لا علميا ، ومحكـوم عليـه بالموت في عملية تطور العلم اللاحق .

ومن هنا نفهم الإتجاه ضد ـ الذاتي لدى البنيويون وابحاثهم النظرية ، المجردة ، ونتائجها المنطقية ـ نزع الصفة الانسانيةللوعي وجعله وعيا صوريا. هذا الاتجاه اللانسـاني في حقيقته ينسجم عن تلك الاتجاهات البرجـوازية في فلسفة النصف الأول من القرن العشرين ، نيتشـه ، برغسون ، فرويد ، تلك الاتجاهات التي وقفت ضد التقويـم الاجتماعي ـالايديولـوجي والاخلاقي الانسـاني . والبنيوية في نظرتها الى المعرفة النظرية على غرار المعرفـة فـي

العلوم الدقيقة ، يطمح لأن تخضع لها جميع العلوم حول المجتمع والانسان ، كما تخضع المجتمع والانسان لادواتها النظريـة النظريـة المجردة .

يمكن تبرير هذا التوجه اللانساني وضـد ـ الذاتي لدى البنيويـة ، اذا مانظرنا اليها بوصفها (روح باردة) اتجاه التصورات الفردية ، المثاليـة للوجودية ، البرغسونية والانتربولوجيا الفلسفية ، والنظريات الدينية الخ . ولكنه لا ينجو من النقد اذا مااوردنا توفيقه مع الماركسية .

وماركس في تحديده للانسان بوصفه جملة علاقات اجتماعية ، يخضـع للحتمية المجتمع ، نظر اليه بنفس الوقت بوصفه كائنا غائبـا ميدعا ، وليس توحيدا « لأدوار » اجتماعية مختلفة .

هذا الاتجاه الضد ـ ذاتي لدى البنيوين لم يقـدم لهم امكانية حـل التناقضات الجذرية القائمة في آرائهم ـ بنية ـ ذات ، بنية ـ تاريخ . وهم في حلهم التناقض الاول ، فانهم كما رأينا يضربون صفحا عن الفصل الثاني .

لاشك أن البنيوين الفرنسيين « يقتربون » نحو الماركسية ولكنهم الى جانب ذلك يزيفونها ، انهم لايلاحظون أهمية الافكار الديالكتيكية عند ماركس انهم لم ينتبهوا الى ان التركيب الديالكتيكي بين المنطقي والتاريخي جـوهر الجديد والحقيقي ، ومنهجه العلمي .

ومن موقع التاريخية العميقة والمنطقيـة نقـد ماركس الاقتصاديين البرجوازيين بسبب علاقاتهم السطحية بالعملية التاريخية ـ الواقعيـة . لقد بين ماركس وماركس بالـذات ـ عن طريـق التحليـل المنطقي لظهـور الرأسمالية ـ أن التغير التاريخي في المفاهيـم هـو ادراك في نسق مفاهيـم ومقولات وانعكاس صادق للواقع .

ان فهم العلاقة بين التاريخي والمنطقي ماركسيا ، لايقلل مـن أهميـة التحليل الاستلالي العلمي المجرد . بل على العكس من ذلك ، فان هذا التحليل يغني ويعمق الفهم السابق المبكر لعلاقة المنطقي والتـاريخي . فالمقولات المنطقية لدى ماركس هي دائما على علاقة بالواقع . انها تؤكد مسار الاشياء التاريخي والواقعي في مختلف درجات التطور الاجتماعي .

فاذا كان ماركس قد انطلق في « رأس المال » من المنطقي ، من بنية المجتمع الرأسمالي العامة ، فان ذلك لم يكن بنية مجردة بشكل عام ، بل بنية تشكيلة تاريخية خاصة (في رأس المال) تشكيلة المجتمع الرأسمالي في النصف الثاني من القرن العشرين . فالمنطقي هنا ماهو الا التعبير في مفاهيم عما هو تاريخي .

من المناسب التوقف عند مفهوم النموذج ، الذي يستخدمه البنيويون بشكل واسع . والذي يعتبر احد أهم المقولات المعرفية عندهم ويعبر عن العلاقة بين المعرفة الانسانية للموضوع ، وبين الموضوع ذاته ، والنموذج مفهوم ، يستند اليه البنيويون في خلافهم مع الماركسية .

ويعتبر البناء المنطقي ــ الصوري للنموذج البنيوي ــ كما يراه البنيويون ــ معيارا يقينيا للعلمية والموضوعية ، هذا المعيار الذي تفتقره الماركسية . ولكن الحقيقة التاريخية تثبت أن أول نموذج علمي للمجتمع الرأسمالي كان قد قدمه ماركس .

لقد بني النموذج في رأس المال على اساس الفهم المادي للتاريخ ، وهذا النموذج لايعكس بشكل مطابق ديالكتيك موضوعة فحسب ، بل يدخل بشكل نشط في مسار العملية التاريخية ، يؤثر عليها في اتجاهها الضروري . والبرهان الجديد لنموذج المجتمع في الماركسية كان قد قدمه لينين . وخاصة في تحليله لاقتصاد روسيا ، تطور الامبريالية ، مشكلة الحرب والثورة ، وكذلك في الممارسة من أجل تحقيق هذا النموذج في الحياة الواقعية .

اما النموذج البنيوي فهو صوري في شكله وفي مضمونه . انه يعكس الترابط المنطقي المجرد ، وعلاقات البنية المعطاة ، دون أن يكشف عن المضمون الواقعي القابع خلفها . وليفي ــ شتراوس في دراسته لنسق القرابة يستند على الدلالات اللغوية ، دون الاهتمام بحاملي هذه الدلالات .

ويبحث فوكو في المعارف اللاواعية الترابط المنطقي في كل واحدة منها ، ولكنه لا يبحث عن اسباب ظهورها وتطورها في الثقافة نفسها ، التي تعبر عنها هذه المعارف . وهذا ماينسحب ايضا على الادب حيث يدرس ، لا معنى ومضمون النص ، بل « وجود اللغة » أي طريقة بناء العناصر في البنية

الفنية المعطاة . ويقوم النموذج هنا في كل مكان بوصفه نسق منطقي ــ صوري ، يركبه الباحث ، وليس توافقه مع الواقع .

ويظل النموذج الماركسي للمجتمع الرأسمالي منطقيا ، كما لاحظ لينين في وقته ، والحديث عن منطق « الرأسمال » المضموني بشكل عميق ، فان هذا المنطق ينطلق من القانونية الداخلية للمواضيع الخاضعة للبحث . وتطابقه أو توافقه مع النموذج مع جوهر أشياء العالم الواقعي أمر ضروري جدا .

والفرق الآخر بين النموذج الماركسي والنموذج البنيوي يتعلق بالطريقة نفسها لبنائه . حيث المنهج البنيوي في دراسة الظواهر منهج ميتافيزيقي وسكوني ، منهج يبعثر البنية العامة الى اجواء دون أن تربطها حلقة ما . أما النموذج الماركسي فهو نموذج حركي ، يقع في حركة دائمة . انه لايخشى أبدا وجود التناقضات ، بل يعتبرها القوة المحركة للتغير . والتغيرات الكيفية والكمية ، والعلاقات المتبادلة بين الضرورة والصدفة ، بين الماهية والظاهرة مسائل هامة بالنسبة للنموذج الماركسي . ولهذا فالنموذج الماركسي يعكس على نحو حقيقي خصوصية المجتمع بوصفه موضوعا تاما متطورا .

أما النموذج البنيوي ، فهو نموذج لايعكس هذه الخصوصية ، ولايمكن تطبيقه على المجتمع بشكل عام .

ان البنيوية ــ أخيرا ــ ليست فلسفة جديدة . لا أيديولوجيا جديدة ، انها منهج علمي تعتبر العقلانية الجديدة معطياتها الفلسفية الاساسية . وتقوم البنيوية على اساس المدخل الكلي الى مواضيع العالم الواقعي ، وتقدم ــ بشكل جديد ــ بالمقارنة مع العقلانية القديمة ــ امكانية طرح وبحث مسألة المعرفة العلمية المعاصرة . ولكن هذا المنهج ليس المنهج العلمي الوحيد ، ولهذا كان جعل مبادئه مبادىء مطلقة ، خطأ فادح ، فالديالكتيك المادي أهم فلسفة ومنهج علمي في دراسة المعرفة الانسانية ، لانه يعكس قانونية العالم الموضوعي .

من منشورات دار دمشق

١ ـ صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي
العميد محمد عدنان مراد

٢ ـ تاريخ بلاد الشام منذ ماقبل الميلاد حتى ١٣٢٠ هـ
« دراسة سياسية اجتماعية واقتصادية وعسكرية »
احمد علي اسماعيل

٣ ـ أحـدث الطائرات في العالم
اعداد وضاح كلاس

٤ ـ دمشق في مطلع القرن العسرين
احمد حلمى العلاف

٥ ـ المنطق الديالكتيكي « المبادىء والمسائل الاساسية »
ف. كومبف . ز. ارودجييف

٦ ـ قضايا البحث الفلسفية
٧ ـ النظريات والممارسات الاجتماعية
٨ ـ الشركات المتعددة الجنسيـات
س. يو. ميد فيد يكـوف

٩ ـ رأسمالية الدولة الاحتكاريـة
ي. بيفسـنر

١٠ ـ أخطار التيار الكهربائي وأثره على جسم الانسان
اعداد المهندس زكوان تنبكجي

١١ ـ ملاحظات أساسية حول تاريخ المسألة اليهودية
نصـر شمالـي

١٢ ـ الفاشيـة القديمـة والحديثة
محمود شعبـان

١٣ ـ الشركات العالمية وتوتر التناقضات الرأسمالية
١٤ ـ أسس المناورات في الشطرنج
دي مـوف

١٥ ـ الحقائق الجديدة وصراع الافكار

ف. غرانـوف

١٦ ـ نباتات الزينة والصالونات
المهندس صفوت برنية

١٧ ـ تصليح السيارات للهـواة
سمير احسان مارديني

١٨ ـ عبـد الكريم أمير الريف
روبرت فورنـو

١٩ ـ أساسيات المنطـق : الصوري والرمزي
٢٠ ـ فيشر يعلمـك الشطرنـج
٢١ ـ تطور الجهـاز الجنسي والنفسي عند المرأة والرجل
٢٢ ـ أساسيات القواعد النحوية مصطلحا وتطبيقا
الدكتور محمود السيد

٢٣ ـ علـم الاجتمـاع التربـوي
ريناتـا غروفـا

٢٤ ـ تاريـخ الديالكتيـك « الفلسفة الكلاسيكية الالمانية »
٢٥ ـ تاريـخ الشراكسـة
٢٦ ـ الاسس الجغرافية في التكامل الاقتصادي العربي
د. هشام حـلاق
د. محمد المبروك المهدوي

٢٧ ـ نشوء الامـة العربيـة
الفريق عفيف البزري

الفهرس

عنوان الكتاب الاصلي باللغة الروسية

Т.А.Сахарова

ОТ ФИЛОСОФИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ К СТРУКТУРАЛИЗМУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

هذاالكتاب ليس تأريخا للفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، وانما دراسة نقدية لأهم الاتجاهات هذه الفلسفة . بدءا من الوجودية مرورا بالتوماتية وفلسفة الروح والناميردية ، وانتهاء بفلسفة باشلار والبنيوية وهو اذ يبحث في الافكار ـ الرتيسية لمثل اتجاه من هذه الاتجاهات فانه بعرض النقيض لهـا ـ الماركسيـة .

ولهذا سيجد القارىء العربية نفسه ـ ربما لاول مره ـ امام دراسة ماركسية نقدية للفلسفة الفرنسية المعاصرة . هذه الفلسفة التي تعتبر منبعا هاما من منابع الفلسفة العربية المعاصرة . فمن منا بقادر على فهم شخصانية الحبابي بمعزل عن شخصانية مونيه ، وتومائية يوسف كرم ـن التوماتيـة الفرنسية الجديدة ، وجوانية عثمان امين عن الفلسفة الروحية الفرنسية ، ووجودية زكريا ابراهيم من الوجودية بشكل عام والوجودية الفرنسية بشكل خاص .

ومن هنايغدوالنقد الذيتوجههكاتبة هذا الكتاب ـ ت.ا. ـ ساخاروفا الى التيارات الفلسفية آنفة الذكر نقدا لاتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة . دون ان يعني ذلـك انا يجب أن نعفي انفسنا مـن دراسات مستقلة خاصة تتناول تيارات الفلسفة العربية المعاصرة المتأثرة في حدود كبيرة بالفلسفـة الفرنسية .

لهذا فالكتاب ـ في حدود معينة ـ انما يتعلق بواقعنا الفلسفي الراهن .

ولما يتوجه هذا الكتاب الى معشر الفلاسفة فحسب ، بل الى أولئك الذين يخوضون الصراع الايديولوجي في تالمنـا العربي المعاصر .

دار دمشق

دمشق ـ شارع بور سعيد ـ هاتف ٢١١٠٤٨ ـ ٢١١٠٢٢

بيروت ـ الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناية يونس ـ ص.ب ١٤٥٢٩٩

٢٠ ل.ل